UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00670518 0
B
133
R365
S55
1923

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

WILLIAM H. DONNER
COLLECTION

purchased from
a gift by

THE DONNER CANADIAN
FOUNDATION

SIDDHĀNTA DES RĀMĀNUJA

EIN TEXT ZUR INDISCHEN GOTTESMYSTIK

AUS DEM SANSKRIT VON

RUDOLF OTTO

ZWEITE AUFLAGE

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN 1923

SIDDHĀNTA DES RĀMĀNUJA

1055–1137 ml
e

EIN TEXT
ZUR INDISCHEN GOTTESMYSTIK

AUS DEM SANSKRIT VON

RUDOLF OTTO

B
133
R365 S55
1923

UNIVERSITY OF TORONTO
FEB 12 1970
LIBRARY

ZWEITE AUFLAGE

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN 1923

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

INHALT

Seite

Einleitung 1
Vorerörterungen 12
Vorgefechte
1. Erster Angriff der Gegner 16
2. Erster Abweis der Gegner 19

HAUPTANGRIFF DER GEGNER (PŪRVA-PAKSCHA):
DIE LEHRE DES STRIKTEN MONISMUS

1. Brahman allein real. Alle Vielheit irreal 26
2. Avidyā 27
3. Einheit von Ātman und Brahman 29
4. Der Sinnen-schein wird widerlegt durch die Schrift 30
5. Brahman ohne Attribute 32
6. Auch die Sinnes-wahrnehmung bezeugt die reine Einheit . . 34
7. Unterschied ist überhaupt nicht definibel 35
8. Sein und Vernehmung sind identisch 36
9. Bewußtsein ist ewig und wandellos 38
10. Kein Unterschied zwischen Vernehmung und Vernehmer . . 39
11. Summa summarum 41

HAUPTABWEIS DER GEGNER:
RĀMĀNUJA'S MAHĀ-SIDDHĀNTA

1. Indifferenziertheit ist unbeweisbar 42
2. Alle Erkenntnisprinzipien beweisen Differenziertheit 43
   a) Das *Wort* 43
   b) Die Sinneswahrnehmung 43
   c) Die Reflexion 45
3. Rein Seiendes wird nicht wahrgenommen 46
4. Vielheit ist real 48
5. Bewußtsein und Sein sind nicht identisch 49
6. Eigenklarheit untersucht 49
7. Bewußtsein ist nicht ewig 50
8. Kein Bewußtsein ohne Objekt 52
9. Bewußtsein hat Veränderungen und Unterschiede 53
10. Vernehmung nicht ohne Vernehmer 55
11. Das Ich ist nicht illusorisch 60
12. Das Ich dauert im Schlafe 65
13. Das Ich dauert auch im Erlösungs-zustande 67
14. Wahrnehmung und Schrift 69
15. Widerlegung aus der Schrift 74
    Bemerkung zu den bisherigen Kontroversen 80
16. Die Stellen gegen die Vielheit 82

Seite
17. Widerlegung aus der Tradition 83
18. Auflösung schwieriger Stellen 86
19. Die wahre Einheit von Brahman und Welt 89
20. Avidyā, theoretisch geprüft 99
21. Alle Erkenntnis geht auf Reales 112
22. Die Schrift gegen Šankara's Avidyā 117
23. Auch die Tradition gegen Šankara's Avidyā 119
24. Die schriftgemäße Lehre von der Erlösung 125
25. Drei Irrlehren 129
26. Ausgleich der Schriftstellen 132
27. Echte Brahman-Erkenntnis 138

ERGÄNZUNG

1. Die Nichtverschiedenheit, Sūtra 2, 1, 5 141
I. Die Einwürfe der Schüler Kanāda's 142
II. Abweis der vorangehenden Lehre durch die strikten Monisten 143
III. Neuer Einwurf. Doppelte Stellung der strikten Monisten . 146
A. Antwort der Monisten, die Brahman-Avidyā leugnen . . 147
B. Zugeständnis von Avidyā an Brahman selber 153
IV. Angriff der Dvaitin's auf die Monisten und auf das Sūtra 155
V. Ramānuja's endgiltiger Entscheid 161
2. Über die Einheit von Brahman und Ātman, Sūtra 4, I, 5 . . . 168

Zum Gesetz der Parallelen in der Religionsgeschichte 171

EINLEITUNG

Wenn unter uns von indischer Religiosität, indischer Filosofie, indischer Mystik die Rede ist, so denkt man einseitig und allgemein an 'Monismus', 'Pantheismus', Leugnung der Wirklichkeit der Welt, Alleinslehre, Impersonalismus des Absoluten, Untergang von Welt und Vielheit und Ich und Persönlichkeit als bloßer Māyā in der abstrakten Einheit des unpersönlichen Absoluten, des 'Brahman', des 'Einen ohne Zweites', ohne Vielheit und Qualität. Die in unserem ersten Bande gesammelten Texte hatten den Zweck, diese einseitige und irrtümliche Auffassung indischer Religion und Geistesart einzuschränken. Sie gaben uns eine Skizze jenes personalistischen Vedāntismus, wie er besonders in den Heiligen und Meistern und religiösen Gemeinschaften der Vischnu-Religion lebendig ist und zu dem Vedāntismus erster Art, zur Schule des strikten Advaita in schärfstem Gegensatze steht. Der große Lehrer des Advaita strikter Richtung war *Śankara* gewesen. Sein ebenso großer Gegner ist *Rāmānuja*. Von seinem Leben und Wirken, auch von seinem System ward in dem Bande 'Vischnu-Nārāyana' auf S. 100 bereits eine Skizze gegeben. Im folgenden soll nun ein Text vorgelegt werden, der uns in seinen Gedankenkreis noch tiefer hineinführt. — Wie Śankara so schrieb auch Rāmānuja einen Kommentar zu den Vedānta-Sūtra's des Bādarāyana, ein sogenanntes 'Bhāschya'. Mit Stolz und Recht nennt Rāmānuja's Kirche dieses Buch das *Śrī-bhāschya*, das heißt 'der hehre' oder 'der heilige Kommentar'[1]. Er ist eines der gewaltigsten Geisteswerke, die Indien hervorgebracht hat. Er ist zugleich ein kanonisches Buch der weitverzweigten Rāmānuja-Gemeinden. Aber er hat, neben Rāmānuja's anderm Hauptwerke, der Erklärung der Bhagavad-Gītā, weit hinaus gewirkt ins allgemeine religiöse und geistige Leben Indiens hinein.

1. Der Kommentar folgt genau den einzelnen, kurzen, oft rätselvollen Sätzen seines Textes, den Sūtren des Bādarāyana. Aber diese selber sind so knapp, daß sie oft nur wie Motti über den Ausführungen Rāmānuja's schweben und ein schier zu enges Bette bilden, in dem seine Gedankenmassen dahinfluten. Das gilt gleich von dem ersten Satze des Sūtra-Textes: *Nun also das Brahman-Studium.* Bādarāyana hatte mit diesem einfachen Satze wohl nichts weiter sagen wollen, als: 'Nun, nach Erledigung des Studiums von Werk, Opferritual und Zeremonial, wollen wir uns der eigentlichen Theologie, der Lehre vom

[1] 'il gran commento', mit Dante zu reden.

Brahman und Ātman und der Erlösung des Atman durch die rechte Erkenntnis des Brahman zuwenden'. Unter Rāmānuja's Händen aber schwillt dieser unscheinbare Eingangstext an zu einem ganzen Werke für sich, das eine grandiose Vorhalle seines ganzen Buches oder richtiger gleich der wesentlichste und bedeutendste Hauptteil desselben wird. Denn schon an der Deutung der unscheinbaren Worte ‚nun also' entbrennt der dramatisch in Rede und Gegenrede geistvoll durchgeführte Streit mit seinem Todfeinde, mit Šankara und den Schülern Šankara's (den Šānkara's). Ob diese Worte heißen sollen: Nun, im Anschlusse an das Werkestudium und mit Voraussetzung des Werkestudiums, oder nicht, wird gestritten. Und dieser Streit reißt die Unterredner sofort und Schritt für Schritt und immer tiefer in alle Tiefen der Vedānta-Theologie hinein: Verhältnis von Werk und Erkenntnis, von rechter Art der Erkenntnis, von Objekt der Erkenntnis, von Ātman und Brahman und Welt, von Avidyā und Erlösung durch Aufhebung der Avidyā, von Wahrnehmung und heiliger Schrift, von Schein und Wirklichkeit. Und nun wird gerungen Satz für Satz und Behauptung für Behauptung, mit allen Mitteln indisch-dialektischer Technik, Logik, Erkenntnistheorie und Schrifterklärung. Gerungen im wahrsten Sinne des Wortes: Brust an Brust und Knie an Knie, mit Zähigkeit, ohne Pause zum Atmen oder Ausruhen, bis Glied um Glied des Gegners bezwungen und er an den Boden gepreßt ist. 'Scholastisch' wird der Neuling oft genug sagen, der diesen Ausführungen folgt. Ganz richtig, was die Form angeht. Aber wer durch die Form hindurch das Wesen der Sache zu erschauen vermag, erlebt ein Schauspiel ganz großen Stiles. Denn zwei ganz Große ringen hier miteinander in Šankara und Rāmānuja, die nur ihre Rollenführer sind: jenes fast unheimlich großartige, weltenaufhebende, letzten Endes irrationale, unfaßliche, undefinierbare All-Eins theopantistischer Mystik ringt mit dem HErrn, dem fühlenden, wollenden, persönlichen, rationalen, liebenden und geliebten Gott des Herzens und Gewissens. Nirgendwo in der Weltliteratur sind diese beiden Gegner (sind es Gegner? oder sind es Pole?) so scharf, klar, bestimmt aufeinandergetroffen wie hier, in diesem ersten Abschnitte des Bhāschya des Rāmānuja. Und kein Schlachtfeld der Welt ist erhabener gewesen als dieses. Das läßt sich fühlen, wennschon es nicht in Ilias-Hexametern sondern in den harten und zähen Formeln der Schultheologie beschrieben ist.

2. Einen großen Teil des Bhāschya hatten schon die indischen Pandita's Rangācārya und Varadarāja im Jahre 1899 ins Englische

übersetzt. Die Uebersetzung ist schwerfällig, aber begleitet von nützlichen Anmerkungen. Thibaut hat dann das gesamte Bhāschya (1904) in bewundernswerter Weise ins Englische übertragen in den Sacred books of the East, Bd. 48. Er hat darin diesem unserem ersten Abschnitte des Bhāschya sehr glücklich den Namen Siddhānta gegeben. Siddhānta ist die definitive, abschließende Lehrbestimmung, die in indischer Dialektik gewöhnlich gewonnen wird nach umständlicher Auseinandersetzung mit dem 'vorhergehenden Standpunkte', dem Pūrva-pakscha, das heißt mit der Lehre des Gegners. Dieser Pūrva-pakscha ist in unserem Abschnitte fast durchgehends der Standpunkt Šankara's. Klar, gründlich und gradezu schneidig wird derselbe immer zunächst entwickelt. Und nicht nur gründlich sondern auch 'fair'. Das ist wirklich der Gegner, der hier spricht, gut spricht und oft mit so glänzender Durchführung seiner Gründe, daß man besorgt ist, wie Rāmānuja hernach selber gegen ihn das Feld behalten wird. Man wird nicht leicht eine klarere und, so kann man hinzufügen, eine eindrucksvollere Darstellung des 'Māyā-vāda' finden, als sie hier der Pūrva-pakscha bietet. Auch in dieser seiner Darstellung durch den Todfeind behält diese Lehre absolutesten Monismus ihre seltsame Eindrücklichkeit und schwindeln machende Großartigkeit, die auf die dafür Prädestinierten auch hier ihrer faszinierenden, ja gelegentlich berauschenden Wirkung nicht entbehren wird. Zugleich aber ist dieser Siddhānta ein in sich geschlossenes, wohlgefügtes und gerundetes *Ganzes*. Und wennschon zu wünschen bleibt, daß einmal das Bhāschya völlig in deutscher Sprache gegeben werden möge, so rechtfertigt dieser Umstand es doch durchaus, den Siddhānta für sich herauszunehmen. Der Leser erhält mit ihm kein Fragment. — Šankara's Gegenlehre hier einleitend zu schildern, ist überflüssig. Deußens große Arbeiten über sie sind bekannt. Ihre vier Hauptmomente sind in unserem vorhergehenden Bande 'Vischnu-Nārāyana', auf S. 89 angegeben. Und vor allem: Rāmānuja selber schildert sie im Pūrva-pakscha so meisterhaft, daß hier nichts vorwegzunehmen ist. — Unsere Wiedergabe folgt der Textausgabe von Johnson (in the Pandit, Benares, 1911) und der Ausgabe von T. Šrīnivāsa-Šarman (Nirnaya-sagar press, Bombay 1916), die die vier ersten Sūtra's gibt.

3. Der indische, dravidische Pandita Alkondaville Govinda, selber ein überzeugtes Glied der Rāmānuja-Gemeinde, hat in seinem Life of Rāmānuja-ācārya (Madras 1906) das Leben seines Heiligen geschrieben, so wie es seinen Gläubigen sich in der Legende darstellt. Derselbe hat in seinem 'the holy lives of the Āzhvārs (Ālvārs)', Mysore, 1902

die Legenden der zwölf Ālvārs, der Apostel und Sänger der Bhakti-Frömmigkeit, von denen in Bd. I auf S. 72 die Rede war, in Auszügen gegeben. Und in 'the divine wisdom of the Drāvida Saints', Madras, 1902 hat er nach den älteren heiligen Tamilschriften seiner Tradition eine Menge der Logien, Verse und Gleichnisse der Ālvārs gesammelt. Alle drei Bücher ergeben ein Bild von Stimmung und Milieu, aus dem hernach die durch Rāmānuja's Wirken mächtig um sich greifende, zugleich aber auch, wie es scheint, bedeutsam umgestimmte Frömmigkeit sich erhebt. Wir blicken hier hinein in jene mächtigen religiösen Erregungen Südindiens, die schon in unserem vorhergehenden Bande 'Vischnu-Nārāyana' geschildert sind. Das Charakteristische derselben besteht in folgenden Punkten. Die alte Vischnu-Religion der Bhagavad-Gītā belebt und steigert sich, im Kampfe gegen Buddhatum, Jainatum und gegen den Impersonalismus der Māyā-Lehre. Gottesglaube und Gottesmystik drängen mächtig vor. Damit verbindet sich aber zugleich das Aufsteigen und Sichdurchsetzen volkstümlicher Laienreligion gegen die Religion der Virtuosi, der Theologen und Filosofen, der Spezialisten und der vornehmbrahmanischen Klassen. Die Religion kommt zum Volke. Und zugleich wird Volksfrömmigkeit Religion. Beides vollzieht sich im Kampfe der Bhakti gegen das Jñāna, der schlicht volkstümlichen Glaubens-Liebe gegen die Gnosis der Gelehrten. Das Jñāna selber ist jetzt Bhakti, ist nicht Theorie oder hochfliegende Abstraktion, sondern ist selber, wie Rāmānuja weiter unten erklärt, Glaube, Liebe, demütige Hingabe und Versenkung in Gott, ist, um mit den Termini der abendländischen Mystik zu reden, das Adhaerere Deo per fidem et caritatem und wird zuletzt zur Prapatti, zur 'Gelassenheit' des Willens und aller Seelenkräfte in Gott und seine rettende Gnade. Damit aber wird die Religion 'voluntaristisch', das heißt emotional. Sie wird subjektiv, innerlich, Sache des stark erregten, strömenden, in begeistertem Lied, Gebet und Gefühl sich ergießenden Gemütes. Sie wird innig, zärtlich, sehnsüchtig, sentimental und oft zum Gemütsrausch und Liebesüberschwang. Sie bleibt Mystik, denn innige Einung mit dem Höchsten ist auch ihre Signatur. Aber sie wird zur Liebesmystik. Und indem sich die Gottesmystik zugleich häufig einengt zur Heilandsmystik zu seinen Inkarnationen Krischna und Rāma, geht sie oft über in zärtlichen Liebes-Pietismus.

4. a) Man braucht diese Charakteristika nur zu nennen, so schweift unwillkürlich der Blick hinüber zu Vorgängen unserer eigenen religiösen Geschichte, die jenen seltsam ähnlich und parallel sind und

zu ihnen obendrein in nahem Zeitverhältnis stehen. Im Jahre 1137 starb Rāmānuja, und dicht hernach beginnen bei uns die Hugo und Richard von St. Victor und Bernhard ihre Mission, eine Mission christlicher Bhakti. Sie stimmen die areopagitische Mystik und Gnosis um in die Mystik des Liebens und Anhangens an Gott, und durchdringen die Gottesmystik zugleich mit den warmen, innigen, zärtlichen und sentimentalen Momenten des Pietismus der Heilandsmystik. Und bald beginnt das Zeitalter der 'Gottesfreunde', der liebeglühenden und -brennenden Laien, Mönche und Nonnen. Im Jahre 1204—6 aber wird der eigentliche Haupt-Apostel der westlichen Bhakti berufen, berufen aus dem Laienstande und aus dem Bürgervolke und aus der Volksfrömmigkeit: Franz von Assisi. Er bringt die Religion der Ungelehrten den Ungelehrten, die Religion glühenden Gefühles, zarter Innerlichkeit, naiver Kindlichkeit, schwärmerischer Verzücktheit, des Sentimento und der Sentimentalität, bis hin zum wonnigen, kosenden Spiele an der Krippe von Greccio. Er singt französisch und predigt italienisch, verläßt das vornehme priesterliche Latein, wie die Ālvārs das Sanskrit, und redet zum Volke in der Sprache des Volkes, wie die Ālvārs auf Tamulisch. Er wendet sich von der Gelehrsamkeit und von den vornehmen Klöstern der Benediktiner und Zisterzienser und möchte einen Bund von 'Brüderlein' stiften, der eigentlich und zuerst keine Aehnlichkeit hat mit 'Mönch' und 'Mönchsorden' sondern ein Bund gottinniger, gottliebender und gottverliebter Seelen ist. Der Anhauch seiner Bhakti beseelt die byzantinischen Madonnen und die starren Heiligen von Holz und Stein, macht sie lächeln und lieblich, schafft geistlich liebende und singende Trubadure und die neue Lyrik der Lieder des Jacopone und der Bilder des Giotto. Er schafft auch die Welt der 'gottseligen Narren', der Einfältigen in Christo, der Helden der Fioretti, deren Taten und Worte die Legende verehrend und lächelnd verkündet, wie sie es in Indien tut. Und im glühenden, die Sinne bewegenden Drange, das Transzendente genießend gegenwärtig zu haben, wirkt er zugleich jenen sinnlichen Zug des religiösen Triebes auf Mirakel, Legende, Verdinglichung des Transzendenten in Hostien-, Heiligen-, Reliquienkult, in sakramenthaften Symbolen, im Namen-Jesu-Kulte, den die östliche Bhakti gradeso kennt in heiligen Gräbern, heiligen Stätten, heiligen Fetischen, Samskāra's, Stigmen, Symbolen, Namen-Mantra's, und besonders in dem massiven Kulte der sakramentalen Arcā. Endlich: in Ost und West folgt gleichermaßen dann doch wieder auf glühenden Erguß und freie Regung die ordnende Form, Orden, Schule,

Gelehrsamkeit, Latein und Sanskrit, die Organisatoren und die Doktores. Die Minderbrüder werden Professoren von Paris und Oxford. Bonaventura und Duns Scotus, der doctor seraficus und der doctor subtilis erleuchten die Kirche. Und auf die Ālvārs folgen die Ācārya's (doctores): Yāmuna, Rāmānuja, Jagadācārya (doctor universalis wie Albertus Magnus), Vedānta-ācārya (doctor vedanticus) und die andern. b) Einmal ins Wandern gekommen aber, steht der vergleichende Blick nicht still sondern schweift noch weiter. Ist es doch, als ob schier in der ganzen Kulturwelt, und ziemlich gleichzeitig, dieser Geistesfrühling oder jenachdem diese geistige Epidemie der Bhakti aufbrach. Wir sehen verwandte Regung, in höchst lebendiger Weise, zunächst auch die ganze islamische Welt ergreifen. Lange hatte sich hier (ähnlich wie aus der Askese und der *μνήμη Θεοῦ* des christlichen Mönchtumes) aus Askese und Dhikr die Mystik entsponnen. Diese aber gestaltet sich auch hier unter den Sūfī's und den Fakiren in immer gesteigerter Form zur schwärmerischen Liebesmystik. Sie ist auch hier zugleich der Protest gegen Veräußerlichung, gegen Kalām und hohe Wissenschaft, ist Laienreaktion, sucht und findet die Volkssprache, dichtet und singt, schwärmt und tanzt, wandert und schweift, hat ihre Narren und Burlesken, ordnet sich dann, und findet ihr System, ihre Weisen und ihre Gelehrten. Ghazali faßt sie, wie drüben Rāmānuja und hüben Bonaventura, in eins mit dem Gesamtwissen und der Bildung seiner Zeit, indem er doch zugleich von Averroes sich noch den Vorwurf gefallen lassen muß, daß er für den Haufen der Ungelehrten schreibe, statt sich nur an die Gelehrten zu wenden. Er stirbt im Jahre 1111 und schrieb seine 'Neubelebung der Religionswissenschaften' vielleicht zu gleicher Zeit, als Rāmānuja sein Bhāschya schrieb, um

> neu herbeizuführen den süßen Trank der Lehre Vyāsa's, fern abgekommen durch vieler Lehren Streit.

c) Und zum Schlusse: Bhakti regt sich zugleich in der weiten Welt des fernsten Ostens, im Buddhatume[1]. Von ihrem Eindringen ins Buddhatum hat eine Beilage in Bd. I ein Zeugnis gegeben. Es stammt aus Ceylon und ist selber indisch. Aber erstaunlich ist, daß die Bhakti unabhängig von indischen Einflüssen fern in Japan ungefähr gleichzeitig aufknospte und drei große gesonderte Religionsgruppen schuf: die Stiftungen von Honen Schonin, Schinran Schonin und Nitschiren, die bis auf den heutigen Tag kräftige und führende Gruppen japanischen Buddhatumes sind. Auch hier kehren die ge-

[1] Und gleichfalls im Jainatum.

nannten Momente wieder. Wie die Franziskaner von den Benediktinern unterscheiden sich hier die volkstümlichen, aus den unteren Schichten missionarisch gewonnenen Anhänger der drei 'neuen Sekten' von den vornehmen alten. Beseitigt wird die hohe Spekulation und Abstraktion. Schlichte volksmäßige religiöse Instinkte und Bedürfnisse des Trauens, der Liebe, des persönlichen Gebetes und Verhältnisses zur jenseitigen Macht, realistisch-naive Vorstellungsweise, populärer Kultus, Recht und Geltung der laienmäßig-bürgerlichen Lebensformen, Gebrauch der Volkssprache, Predigt, Hymnus, Innigkeit treten vor. Und erlösende, rettende Gnade tritt an die Stelle von 'Werken' und 'Erkenntnis'.

5. Ein seltsames Fänomen: diese Gleichartigkeit der Entwicklungen, und dazu diese relative Gleichzeitigkeit. Ist die menschliche Psyche allerorten soweit übereinstimmend, daß sie zu ihrer Zeit aus sich heraus notwendig Aehnliches hervorbringen muß? Gibt es im Geistigen ein System und Gesetz kommunizierender Röhren, sodaß allmählich an vielen Orten gleicher oder ungefähr gleicher Höhenstand sich einstellen muß? Oder liegt es vielmehr daran, daß bis ins tiefere Mittelalter die allgemeine Geistes- und Kulturentwicklung in der gesamten Kulturmenschheit doch ziemlich analog und einigermaßen gleichzeitig war, und diese Bhaktierscheinung dann etwa ein seelisches Moment war, das auf Reize allgemeiner Kulturverhältnisse hin, besonders auf Reize sozialer Art hin in der Seele jener Zeiten ausgelöst wurde, und in großer Aehnlichkeit ausgelöst wurde, weil einerseits die Mentalität der Kulturmenschheit eine einheitliche und weil andererseits jene Reize ähnliche waren? Für unseren Westen und den japanischen Osten liegt das Letztere vielleicht tatsächlich vor. Die große Erregung subjektiver, verinnerlichter, emotionaler Religiosität, deren Hauptexponent Franziskus ist, ergab sich zweifellos unter deutlichen Reizwirkungen *sozialer* Art seiner Zeit. Die Umschiebung des bisherigen sozialen Gleichgewichtes, das aufkommende Bürgertum mit individuellerem, nüancierterem und zugleich gesteigertem Seelenleben und -Erleben, und seine Reaktionen allgemeiner Art gegen die bisherigen Formen und Weisen zu sein, sind hier die klar am Tage liegenden occasiones und Reize gewesen, die die franziskanische Regung nicht 'erklären', aber ermöglichten. Und soziale Umlagerungen und Verschiebungen, neue Standesbildungen haben ebenfalls in Japan zum Aufspringen der 'neuen' Sekten mitgewirkt. Auch hier ist es vornehmlich der Bürgerstand, der gegenüber der Dumpfheit des bäuerlich gebundenen Standes zu einer selbstbesessenen

und erlebten, darum gesteigerten und erregteren Religiosität vordringt, und der gegenüber den Schichten der alten privilegierten Virtuosi der Religion, der Insassen der vornehmen, gelehrten, reichen Klöster und gegenüber dem diese füllenden feudalen Adel zugleich eine Religion des kleinen Mannes, der Schlichtheit, des unmittelbaren Gefühles und damit der persönlichen Innerlichkeit findet und ausbildet. — Es liegt nahe zu vermuten, daß auch in Indien die Religion der Ālvārs und Rāmānuja's unter ähnlichen Reizwirkungen durchgebrochen ist.

6. Rāmānuja gleicht dem Ghazali und dem Bonaventura darin, daß er die Bhakti, die innige, glühende, emotionale Religion volkstümlicher Heiliger und Profeten aufs neue verbindet mit der gesamten Gelehrsamkeit, der Theologie, Filosofie und Allgemeinbildung seiner Zeit und sie vorträgt in der gelehrten Sprache, dem Sanskrit. Er gleicht ihnen auch darin, daß er jene Frömmigkeit umstimmt, sie ihres Ungestümes und ihres tumultuarischen Charakters entkleidet, sie dadurch dämpft, aber auch verfeinert und adelt. Der glühende, zuckende, überschwängliche fervor der Bhakti nimmt wieder die ruhigen, edlen, feinen Züge an, wie sie schon die Gītā zeigte. Sie wird zum stilleren, innigen, stetigen 'Gedenken Bhagavat's', das fließt wie 'ein Strahl Oeles', wird zu ruhiger, liebender Versenkung und Kontemplation. Und so ähnelt seine Bhakti derjenigen, die im Westen dann später Albertus magnus in seinem feinen Büchlein 'De adhærendo Deo' vorträgt, wo das uniri und das adhaerere Deo die stillen reinen Züge demütiger Liebesinnigkeit trägt, die schon hier anfängt, sich zu durchdringen mit den Momenten, die später ein Größerer als Rāmānuja und als Albert vollenden sollte: Luther. Auch Luthers Frömmigkeit ist geboren aus der 'Bhakti' abendländischer Mystik. Aber seine Mystik ist nicht mehr Liebes-Mystik sondern Glaubens-Mystik. Das demütige und doch so starke Glauben als innigstes *Trauen* auf Gottesgnade und -Zusage ersetzt die schmelzende Zärtlichkeit der caritas. Männliches und modern werdendes Gefühl in *vertrauend*-ehrfürchtiger Kraft tritt an die Stelle jener weiblichen, mittelalterlichen Stimmungsseligkeit, trostvolle, starke *Zuversicht* an die Stelle auf und ab schwankender Seelengenüsse. Davon ist Rāmānuja noch weit entfernt, aber es macht ihn dem Protestanten liebenswert, daß Ansätze in dieser Richtung bei ihm vorhanden sind.

7. Die Lehren von der Prapatti und die Ablehnung der 'Werke' und des eigenen Tuns finden sich im Siddhānta nicht. Hier wird

noch allein die Bhakti selber vorgetragen und auch neben dieser den Werken eine nicht unbedeutende Rolle gegeben. Doch ist nach Govinda's Texten nicht zu bezweifeln, daß die Lehre von der Prapatti schon in den Kreisen der Ālvārs bekannt war. Sie war eine Geheimlehre, die man allgemein und in Büchern vorzutragen sich scheute, weil man die Mißverständnisse, die der Lehre von der gratia sola immer erwachsen sind, und die antinomistischen Gefahren, die sie immer und überall im Gefolge gehabt hat, fürchtete. Noch die Dīpikā scheut sich, sie im ganzen Umfange offen vorzutragen und bekennt, daß man sie im Einzelnen nur von den Lippen des Guru selber empfangen dürfe[1]. Nach Govinda und seiner Ueberlieferung hätte Rāmānuja sie aber tatsächlich auch besessen. Er hätte sie empfangen von seinem Guru Pūrna im Anschlusse an den Caramašloka der Gītā, 18,66, der sie indertat in nuce enthält:

Laß alle Gesetzesdienste fahren. Nimm mich allein zur Zuflucht.
Ich will dich lösen von allen Sünden. Sorge nicht.

Er hätte sie sogar in einem eigenen Werke vorgetragen, das dann als ein Rahasya zu betrachten wäre. Ja, er hätte sie gelegentlich sogar in öffentlicher Predigt verkündet, sich dadurch aber schweren Tadel seiner eigenen Guru's zugezogen. Alles das ist möglich, wenn man das Verhalten der Dīpikā in Betracht zieht.

8. Das System seiner Schule im Ganzen, in Verbindung mit einer liebenswürdigen, naiven Eschatologie und Mythologie, mit Erkenntnislehre, Fysik und Metafysik findet sich in '*Dīpikā des Nivāsa, eine indische Heilslehre*' (aus dem Sanskrit von R. Otto, Sammlung gemeinverständlicher Vorträge, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1916), auf die hier und im Folgenden des öfteren verwiesen ist. Die Kenntnis unseres vorhergehenden Bandes 'Vischnu-Nārāyana ist vorausgesetzt. — Die erste Auflage erschien 1917.

9. In Sanskrit-Worten lese man:

š	etwa wie sch	y	wie unser j
c	wie tsch, auch vor a, o, u	ñ	wie unser nj
ch	etwa ebenso	s	immer wie ß.
j	wie dsch		

10. Eine kurze Zusammenfassung der Lehre gibt Rāmānuja am Schlusse seines ganzen Werkes, in der Erklärung des letzten Sūtra des Bādarāyana, 4, 4, 22. Wir stellen sie als den Schlüssel zum Ganzen hier voran.

Keine Wiederkehr nach dem Wort (der Schrift)
Keine Wiederkehr nach dem Wort (der Schrift)

[1] Dīp. S. 54.

Wie aus dem Worte (der Schrift) erkannt wird: Es existiert der Brahman genannte Höchstgeist (Parama-puruscha), allem Übeln entgegengesetzt, nur auf das Gute gerichtet, Ursache von Entstand, Bestand, Vergang der Welt, unvergleichlich mit allem andern Seienden, allwissend, mit wahr werdenden Entschlüssen, ein Meer von Güte allen, die zu ihm Zuflucht nehmen, höchst barmherzig, dem keiner gleich ist oder über ist an Ehre, ebenso wird aus dem Worte (der Schrift) erkannt: Er, erfreut durch seine Verehrung, bestehend in Meditation über Ihn, täglich geübt und unterstützt durch Ausübung der Pflichten je nach Kaste und Stand, — Er löst seine Diener von der Avidyā, bestehend in der Aufhäufung des von anfangsloser Zeit her entstandenen, darum schwer zu überwindenden Karman, läßt sie so die überschwängliche Wonne, die in der Vernehmung seines wahren Wesens besteht, erfahren, und darnach nie mehr (in Samsāra) zurückkehren. — An der Spitze der Worte der Schrift (die das lehren), steht das Wort Ch. 8, 15:

Der wahrlich, der so sich verhält sein Leben hindurch,
Der kommt in die Brahman-welt und kehrt nicht wieder.

Und so hat Bhagavat (Krischna) selber gesagt in Gītā 8, 15—16:

Zu mir gelangt, kommen nie wieder zur Geburt, zu des Leides unstetiger Stätte,
Die Hochgesinnten, die die höchste Vollendung erreichten.
Bis zu Brahmā's Stätte hinauf müssen alle Wesen wiederkehren.
Wer aber bis zu mir gelangt, dem gibt es keine Neugeburt.

Ebensowenig kann aber die Meinung einer (selbstgewünschten) Rückkehr, die anderes als Brahmans Vernehmung bezielen würde, gelten hinsichtlich dessen, dem nach Befreiung vom Karman-bande und bei vollentfalteter Erkenntnis, des höchsten Brahman Vernehmuug das ganze eigene Wesen ausmacht, und der an Ihm allein erfreut, höchste, überschwängliche Wonne hat. Auf ein andres Ziel sich richten wollen, ist bei einem solchen unmöglich. Und endlich, ebensowenig wird der Höchstgeist selber, der doch 'wahrer (zuverlässiger) Entschlüsse' ist, den Ihn Erkennenden, den er über alles liebt, nachdem er ihn angenommen, je wieder rückkehren lassen. Er sagt ja selber, Gītā 7, 17—19:

Lieb ohne Maß bin ich meinem Erkenner, und lieb ist er Mir.
Wohl sind alle jene edel. Aber der Mich Erkennende gilt mir wie mein eigen Selbst.
Denn er, mit festem Geist, hat mich als höchsten Gang (Ziel) genommen.
So kommt er dann, an Erkenntnis reich, am Ende vieler Geburten zu Mir,
Mit dem Bekenntnis: Vāsudeva ist Alles. — Selten sind die, die so hohen Geistes sind.

ŠRĪ OM

Verneigung dem ehrwürdigen Meister Hehr-Rāmānuja

DAS ŠRĪ-BHĀSCHYA VON RĀMĀNUJA,
enthaltend die Lehre des Višischta-Advaita

Zu IHM, des Schöpferspiel der Welt Entstand, Bestand und Untergang ist,
Des Zweck allein ist, Heil zu leihn den mannigfachen, Ihn verehrenden Wesensscharen,
Zu Brahman, der Stätte Šrī's, kundgetan im Hauptteil der Schrift,
Zu Ihm, dem Höchsten, stehe mein Sinn in Bhakti.

Den süßen Trank der Lehre des Vyāsa[1], aus der Upanischaden Milchmeer-Tiefe heraufgeholt,
Der neu belebt die, deren Lebenshauch in des Samsāra-Feuers Lohe vergangen war,
Der durch die Alt-Meister wohl behütet, dann aber durch vieler Lehren Streit fern abgekommen war,
Den mögen jetzt, durch meine Worte neu herbeigeführt, Verständige auf Erden trinken Tag für Tag[2].

[1] Der Vedānta-Sūtra's des Bādarāyana. [2] Soweit das Titelblatt des gesamten *Bhāschya*, dessen Haupt- und erstes Stück unser jetzt folgender *Siddhānta* ist.

Die ausführliche Auslegung zu den Brahman-Sūtra's des Bādarāyana, die der ehrwürdige Bodhāyana verfaßt hatte, haben ältere Meister zusammengefaßt. Ihren Lehrmeinungen gemäß sollen im Folgenden die Sūtra's erklärt werden.

VORERÖRTERUNGEN

Sūtra 1: Nun also das Brahman-Studium

Das Wort *nun* bezeichnet, daß das folgende Brahman-Studium an etwas Vorausgegangenes anschließen soll. Das Wort *also* bezeichnet, daß dieses Vorausgegangene zugleich als der zur folgenden Untersuchung weitertreibende *Grund* aufzufassen ist. Das Vorausgegangene ist nämlich das Auswendiglernen des Veda mit Gliedern und Haupt[1]. Wer dieses absolviert hat, kommt aber gleichzeitig zu der Erkenntnis, daß das *Werk* allein nur geringe und unbeständige Frucht gibt. Ebendadurch erwächst ihm dann, nachdem ihm das Verlangen nach der Erlösung wach geworden ist, das Streben nach der unendliche und unvergängliche Frucht gebenden Brahman-Erkenntnis als unmittelbare Folge.

Brahman-Studium heißt Studium des Brahman, denn 'Brahman-' bedeutet hier einen Genitivus objectivus, nach Pān. 2, 3, 65. Wollte man etwa das Kompositum 'Brahman-Studium' nur als Verknüpfung überhaupt nehmen (ohne 'Brahman-' gradezu als Genitiv anzuerkennen), so würde sich dann die Objektsbedeutung von Brahman hier auch ergeben, nämlich indirekt durch einen Schluß, sofern ja 'Studium' ein Objekt haben muß. Aber direkte Wortbedeutung ist indirekter vorzuziehen. Und so fasse ich 'Brahman-' direkt als einen Genitivus objectivus. [Man wende nicht Pān. 2, 2, 10, Vārt. dagegen ein. Denn dagegen gilt Pān. 2, 2, 9, Vārt.][2]

Das Wort *Brahman* bezeichnet den höchsten Geist, wesensnotwendig frei von allem Fehl und ausgezeichnet durch Scharen edler Qualitäten ohne Zahl und in absoluter Eminenz. In einem weiteren Sinne heißt Brahman alles das, was brihattva (Größe) hat. Doch in seinem eigentlichen Sinne steht es, wo Größe nach Wesen und

[1] Und die *'erste* Mīmāmsā', das ist die Erläuterung des Veda, sofern er das 'das *Werk*' lehrt, nämlich die kultischen, rituellen und gesetzlichen Werke, durch die man sich Wohlfahrt auf Erden oder in einem vergänglichen Deva-*Himmel* erwerben kann, aber nicht die endgiltige Erlösung von Samsāra. [2] Glosse?

Eigenschaften sich in absoluter Eminenz findet. Und die hat nur der ALL-HERR selber. Darum gilt das Wort Brahman nur bei Ihm im eigentlichen Sinne, und bei andern Wesen nur in dem abgeleiteten Sinne, sofern sie mit einem Teile Seiner Qualitäten ausgestattet sind, da es, wie auch bei dem Worte Bhagavat, nicht statthaft ist, verschiedene Bedeutungen des Wortes gelten zu lassen. — IHN müssen zu erkennen trachten alle, die von der Leidendreiheit getroffen sind, um die Freiheit von der Sterblichkeit zu erlangen. Darum ist das Brahman, das hier zum Objekte des Studiums gemacht werden soll, eben ER.

Studium ist Erkennen-Wollen. Da es beim Wollen auf das Gewollte ankommt, so ist die Pointe unseres Sūtra das Erkennen des Brahman. So besagt unser Sūtra also dieses: Da das 'Werk', dessen Kenntnis aus dem vorangegangenen Teile der Mīmāmsā erlangt wurde, von nur geringer und unbeständiger Frucht ist, die aus dem nun folgenden Teile der Mīmāmsā zu erlangende Erkenntnis des Brahman aber von unendlicher und unvergänglicher Frucht ist, so soll eben aus diesem Grunde sogleich nach zuvorgeschehener Werk-Erkenntnis und zugleich von ihr erfordert alsbald die Erkenntnis des Brahman erstrebt werden. — Dasselbe meint auch der Kommentator[1] wenn er sagt:

Nach geschehenem Werke-Studium folgt Brahman-Wissens-Erstrebung,

und wenn er an einer späteren Stelle Karman- und Brahman-Mīmāmsā als ein Lehrganzes zusammenfaßt:

Dieses Šārīraka[2] ist eingeschlossen in Jaimini's sechzehnteiliges Werk[3].
Sie bilden also ein einheitliches Lehrganzes.

Die 'frühere' und die 'spätere' Mīmāmsā scheiden sich nur durch Verschiedenheit des behandelten Gegenstandes, nicht anders wie sich in jener selber ihre ersten sechs von ihren letzten sechs Büchern scheiden, und wie sich in beiden überhaupt die einzelnen Bücher scheiden. — Das einheitliche Doppelwerk der Mīmāmsā, beginnend mit den Worten: Nun also die Dharma-Forschung, und schließend mit den Worten: Nicht-Wiederkehr nach dem Schriftwort, schreitet in einer durch den Charakter seines Inhaltes selber bestimmten Weise fort, nämlich so: Zuerst wird durch die Vorschrift:

Der eigene Text ist zu lernen,

die gedächtnismäßige Aneignung dieser Silbenmenge, die man Veda heißt, und die hier mit 'der eigene Text' bezeichnet ist, verordnet.

[1] Bodhāyana [2] Der *zweiten* Mīmāmsā, das 4 Bücher hat. [3] Nämlich zusammen mit der *ersten* Mīmāmsā, die 12 Bücher hat.

Dann wird angegeben, welcher Gestalt solches Lernen sei und wie es zu geschehen habe, durch Vorschriften wie:

> Mit acht Jahren soll man den Brahmanen weihen. Dann soll man ihn lernen lassen.

Und das hiezu Erforderliche wird dann in gewissen Regeln über Observanzen und Verbote bestimmt; z. B.:

> Am Šravana- oder Prauschṭhapada-Vollmond die Eingangsweihe haltend brauchgemäß
> Soll wohlgeschickt die heiligen Verse der Brahmane lernen fünftehalb Monate.

Solch Lernen ist die Aneignung der Veda-Silbenmenge, dergestalt, daß diese vom Lehrer vorrezitiert und dann nachrezitiert wird von dem Schüler, der zuvor von einem vedakundigen Lehrer von guter Abstammung, gutem Wandel und reiner Seele eingeweiht ward und bestimmte Observanzen und Gebote innehält. Solches Lernen ist dann zugleich eine Art 'Samskāra' des Textes. [Daß dieser Objekt des Lernens sei, zeigt das Schriftwort Taitt. Ār. 2, 15][1]. Samskāra ist ja das, was einen Gegenstand sakramental zu (höheren) Wirkungen kräftig macht[2]. Und daß man dem (gelernten) Texte solchen sakramentalen Charakter beilegt, ist ganz richtig, denn (er hat solche höhere Wirkung, nämlich) er gibt Kenntnis von den vier 'Menschenzwecken', und wie sie zu erreichen sind: nämlich von *Verdienst, Gewinn, Lust* und *Erlösung,* und fördert dieses schon durch sich selber und durch seine bloße (sakramental wirkende) Rezitation.

Zunächst also geht die Vorschrift des 'Lernens' — wie das Lernen von magischen Formeln — einfach auf die gedächtnismäßige Aneignung des Wortlautes des Veda, unter gleichzeitiger bestimmter Regulation der Lebensweise. Wer sich aber so den Text angeeignet hat, der sieht damit zugleich schon ein, daß derselbe ja von bestimmten Gegenständen handelt mit besonderen Zwecken, faßt diese sogleich aus dem Texte selber mit auf und wird zugleich veranlaßt, sich sodann dem Studium der (ersten) Mīmāmsā zuzuwenden, die jene Gegenstände nach Wesen und Weisen genauer bestimmt und zu diesem Zwecke die einzelnen Aussagen des Textes erörtert. Da sieht er dann bald weiter, nachdem ihm das Wesen der Werke-Gebote klargeworden ist, ein, daß die *Werke* nur von geringer und unbeständiger Frucht sind, erkennt weiter, daß die Upanischad-Texte, die den (Schluß-)Teil seines gelernten Veda bilden, sich auf unendliche

[1] Glosse? [2] Das Lernen macht den Text erst wirkungskräftig.

und dauernde Frucht beziehen, nämlich auf Unsterblichkeit, und macht sich *darum nun* an die *zweite* Mīmāmsā, die Šārīraka-Mīmāmsā, deren Wesen die Erörterung der Vedānta-Texte ist und die jene Unsterblichkeitsfrucht (und ihre Erreichung) näher bestimmt. Die Vedānta-Texte sprechen es ihm ja selber aus, daß die Frucht der bloßen Werke vergänglich sei, daß die Brahman-Erkenntnis aber unvergängliche Frucht bringe:

> Wie diese werk-erworbene Welt hier vergeht, so auch vergeht jene verdienst-erworbene Welt[1]. — Endlich nur ist ihm das Werk[2]. — Nicht wird durch Unbeständiges jenes Beständige erlangt[3]. — Unfest sind diese Boote, aus Opfern gefügt[4]. — Ueberschauend die Welten, durch Verdienst erworben, soll ein Brahmane Ekel fühlen. Was ungewirkt, wird nicht durch Werk erreicht. Das zu erkennen, soll er mit dem Brennscheit in der Hand einen Lehrer aufsuchen, wohlgelehrt, im Brahman weilend. Der, als ein Wissender, tut ihm, wenn er genaht ist und sein Gemüt gestillt hat und mit Demut erfüllt ist, mit Wahrheit jenes Brahman-wissen kund, durch das er den unvergänglichen Puruscha kennt, den wahren[5]. — Der Brahman-wissende erreicht die höchste Stätte[6]. — Nicht mehr zu sterben, sieht er das Eine[7]. — Wer das sieht, sieht nicht den Tod[8]. — Der wird Selbstherr[9]. — Wer den weiß, wird unsterblich hier[10]. — Den erkannt habend, geht er zum Übertode. Einen andern Weg zu gehen gibts für ihn fürder nicht[11]. — Sich selbst und den Beweger gesondert erkennend und darob erfreut, geht er ein zur Unsterblichkeit[12].

Und so noch andere.

[1] Chānd. 8, 1. 6. [2] Brih. 3, 8, 10. [3] Kāth. 1, 2, 10. [4] Mu, 1, 2, 7. [5] Mu. 1, 2, 12, 13. [6] Taitt. 2, 1, 1. [7] ? [8] Chānd. 7, 26, 2. [9] Chānd. 7, 25, 2. [10] Taitt. Ār. 3, 12, 7. [11] Švet. 6, 15. [12] Švet. 1, 6.

VORGEFECHTE

1. Erster Angriff der Gegner (Laghu-pūrvapakscha)

— Aber wer den Veda mit Zubehör 'gelernt' hat, der erkennt doch sogleich, daß Werke nur den Himmel und dergleichen Frucht bringen können und daß solche vergänglich sind, daß aber die Versenkung in das Brahman Unsterblichkeitsfrucht bringt. Voller Heilsbegier sollte sich der Schüler also unverzüglich dem Brahmanstudium zuwenden. Welchen Sinn hat es da, zu behaupten, daß dafür erst noch das Studium des Dharma (der Werke) notwendige Voraussetzung sei!

= Wer so argumentiert, der könnte auch gleich behaupten, daß auch das Brahman-Studium nicht mehr nötig sei, da schon mit dem bloßen Lernen selber alles Nötige erkannt sei.

— Jawohl, das Verstehen des Nötigen ergibt sich indertat schon sofort mit dem Lernen selber. Aber der Sinn der Textworte steht doch erst endgiltig fest, wenn sie methodisch behandelt und aufgefaßt werden. Ohne ein solches ist der unmittelbar aufgefaßte Sinn des Textes noch nicht gegen Zweifel und Mißverständnisse sichergestellt. Zur endgiltigen Bestimmung des Sinnes ist also Erörterung des Vedānta-Textes notwendig.

= Nun, so sieh doch, aus gleichem Grunde ist dann eben auch Erörterung des Dharma notwendig.

— Aber man kann doch nur das, was das Brahman-Studium notwendig zuvor erfordert, als sein *Vorausgesetztes* (Vorher zu Erledigendes) bezeichnen. Dharma-Erörterung aber erfordert das Brahman-Studium nicht, da, wer den Vedānta-Text gelernt hat, auch ohne Werke-Erkenntnis Vedānta-Erörterung treiben kann.

= Du übersiehst, daß auch in den Vedānta-Texten Meditationen über den Udgītha[1] und dgl. vorkommen. Diese gehen aber doch auf etwas zum Werke gehöriges. Wer Werke-Kenntnis nicht erworben hat, kann dergleichen nicht richtig ausüben.

— Ach, Du verstehst garnicht, um was für eine Erkenntnis es sich im Śārīraka-Śāstra handelt. Dieses Śāstra will die Erkenntnis lehren von der *Einheit* des Ātman (mit dem Brahman). Dadurch will es die *Trugerkenntnis* beseitigen, die die Wurzel ist all des Unheiles für den, der versenkt ist im Ozean der Samsāra-Übel wie Geburt, Alter, Tod und so fort, dieser Übel, die hervorgerufen sind durch die *Unterschiede-Illusion*, von anfangsloser *Avidyā* gewirkt. Wie wäre für eine solche

[1] Die heilige Silbe OM.

Erkenntnis aber die Werke-Erkenntnis, ganz an der Unterschiedenheit hängend, von Nutzen! Sie ist ihr nur hinderlich. — Die Erörterung des Udgītha gehört allerdings eigentlich noch dem 'Werk zu, findet aber doch gelegentlich mit statt, weil die heilige Silbe OM dem, was Erkenntnis-Charakter hat, nahe steht: *unmittelbaren* Zusammenhang mit dem eigentlichen Gegenstande des Vedānta hat aber auch sie nicht. Wir bleiben dabei: als notwendig vorhergehend kann man nur ein solches Vorausgesetztes bezeichnen, das zu dem eigentlichen Gegenstande des Šāstra selber gehört.

= Ganz recht. Ein solches ist aber eben die Werke-kunde, weil die Schrift lehrt, Erlösung komme aus Erkenntnis *plus* Werken. Auch der Sūtra-Schreiber selber sagt ja weiter unten, im Sūtra 3, 4, 26:

> Erfordernis aller (Werke) findet statt wegen Schriftgemäßheit der Opfer u. s. w., wie bei Pferd (und Geschirr).

Kennt man aber das erforderte Werk nicht, so kann ja nicht unterschieden werden, welches Werk zur Erkenntnis hinzukommen muß und welches nicht. Also ist Werke-Kunde ein notwendig Vorausgesetztes.

— Das paßt nicht. Denn Beseitigung der Avidyā kommt nur aus der Erkenntnis des Brahman, das aller Unterschiedenheit entgegengesetzt und reiner Geist ist. Avidyā-Beseitigung aber ist eben die Erlösung. Wie könnte doch das Werk, behaftet mit den endlosen Unterschieden von Leistungen, Leistungs-Mitteln und -Methoden je nach Kaste und Stand ein Mittel sein zur Beseitigung von Avidyā! Ihr Wesen besteht ja grade darin, allen Unterschiede-Wahn zu beseitigen. Die Schriftworte beweisen, daß die Werke, da sie von unbeständiger Frucht sind, zum Heil in Widerspruch stehen und daß nur die Erkenntnis Heilsmittel ist. Zum Beispiel:

> Ihm kommt das zu Ende[1]. — Wie diese werk-erworbene Welt hier vergeht, so vergeht auch die verdienst-erworbene Welt dort[2]. — Der Brahman-kenner erreicht die höchste Stätte[3]. — Brahman weiß er, Brahman wird er[4]. — Denn wissend geht zum Übertod er ein[5].

Zu der Behauptung, daß das Wissen Opfer und andere Werke voraussetze, ist zu sagen: Wegen ihres eigenen inneren Wesensgegensatzes und auf Grund genauerer Erwägung der Schriftworte helfen die Werke nur zum Entstehen des Verlangens nach dem wahren Wissen, da sie das Innenorgan (des Verstehens) reinigen, wie geschrieben steht:

[1] Brih. 3, 8, 10. [2] Chānd. 8, 1, 6. [3] Taitt. 1. 1, 1. [4] Mund. 3, 2, 9. [5] Svet. 3, 8; 6, 15.

Den suchen Brahmanen zu wissen mit Veda-Rezitieren, Opfer, Gaben, Tapas und Fasten[1].

Zum Entstehen der Frucht aber helfen sie nicht. Ist das Wissensverlangen entstanden, so sind dann nur Gemütsruhe und dgl. echte Mittel zum Eintritte der Erkenntnis selbst, wie die Schrift sagt:

Voll Ruhe und Selbstzucht, begehrensfrei, geduldig und gesammelt geworden schaue er in sich selbst das Selbst[2].

Das will besagen: Nachdem ein Mensch durch sein Karman, in hunderten früherer Geburten vollzogen, ohne dabei auf besondere Fruchtgewinnung bedacht gewesen zu sein[3], vom Schmutze rein geworden ist, entsteht in ihm die Wissensbegehr. Dann wird die Erkenntnis selber in ihm erzeugt durch das Zeugnis der Schrift, zum Beispiel aus Texten wie:

Seiend nur, mein Lieber, war dies im Anfang, eines nur, ohne ein Zweites[4], — Real, Erkenntnis unendlich ist das Brahman[5], — Ohne Teile, ohne Werk, ruhig, frei von Fehl und Flecken[6] — Dieses Selbst ist das Brahman[7] — DAS BIST DU[8]. —

Und durch solche Erkenntnis wird dann Avidyā beseitigt. — Nun helfen zum Verständnisse des Sinnes solcher Texte das *Hören*, das *Reflektieren* und die *Meditation*. Das *Hören* ist Aneignung des methodisch gewonnenen Textsinnes von einem Lehrer rechter Einsicht, nämlich der, daß die Vedānta-Worte das Wissen der Ātman-Einheit lehren. *Reflektieren* ist die bei sich selbst vollzogene Feststellung des vom Lehrer gelehrten Textsinnes auf Grund (der eigenen Erkenntnis), daß er der allein richtige ist. Gespannte *Meditation* ist die ununterbrochene Vergegenwärtigung dieses Sinnes zum Zwecke der Vertreibung der mit ihm im Widerspruch stehenden anfangslosen Unterschiede-Einbildung. Dem aber, der so durch Hören, Reflektieren und gespannte Meditation ganz und gar die Unterschiede-Einbildung vertrieben hat, beseitigt dann die Erkenntnis des Textsinnes die Avidyā. Was zu einem solchen Hören nun notwendig zuvor erforderlich ist, das kann man allein und wirklich als ein *Vorausgesetztes* des Brahman-Studiums bezeichnen. Das sind aber die vier Mittel: 1. Unterscheidung des Beständigen und des Unbeständigen, 2. Gemütsruhe, Selbstzucht usw., 3. Freiheit von Begier nach Frucht auf Erden oder in einem Himmel, und 4. Heilsbegier. Da ohne sie das Erkenntnisbegehren nicht eintritt, so werden sie und sie allein aus Natur der Sache mit Recht als das 'Vorausgesetzte' erkannt.

[1] Brih. 4, 4, 22. [2] 4, 4, 23. [3] Durch 'uninteressierte' Werke. [4] Chānd. 6, 2, 1. [5] Taitt. 2, 1, 1. [6] Švet. 6, 19. [7] Brih. 2, 5, 19. [8] Chānd. 6, 8, 7; der Erztext!

Wir sagen also: Die unreale *Unterschiedenheits-schau*, selber wurzelnd in der Brahman's Wesen verdunkelnden *Avidyā*, ist Wurzel der *Gebundenheit*. Die Gebundenheit ist auch unreal. Sie wird wegen der Unrealität ihrer selbst samt ihrer Wurzel beseitigt durch die *Erkenntnis*. Die beseitigende Erkenntnis wird erzeugt durch Textworte wie: DAS BIST DU. Für Wesen, Entstehung und Wirkung solcher Erkenntnis ist das *Werk* direkt kein nütze. Es ist nur *förderlich* zur Weckung des Wunsches nach Wissen. Dieser entsteht, wenn durch Austreibung von *Rajas* und *Tamas*[1], den Wurzeln alles Übels, das *Sattva*[2] im Menschen zunimmt[3]. Solche Förderung ist gemeint, wenn es heißt:

Den suchen Brahmanen zu wissen ....

Darum, weil Werk-erkenntnis direkt kein nütze ist, sind allein besagte vier Mittel als 'Vorausgesetztes' zu bezeichnen.

2. Erster Abweis der Gegner.

= Auf diese ganze Ausführung erwidern wir:

a) Die Behauptung, daß die Beseitigung der Avidyā die Erlösung sei, und daß sie nur aus der Brahman-Erkenntnis sich ergebe, wird anerkannt. Doch ist zu erwägen, welcher Gestalt die Erkenntnis sei, die die Vedāntatexte zum Zweck der Avidyā-Beseitigung vorschreiben wollen. Ist hier 'Erkenntnis' nur die Erkenntnis des Textsinnes aus dem Textwort oder aber die in ihm zwar wurzelnde aber erst in der *Andacht* ihr eigentliches Wesen habende? Gewiß nicht die erstere, denn die ergibt sich ja schon ohne weitere Vorschrift aus dem Text selber, und durch solche allein wird Avidyā erfahrungsgemäß nicht beseitigt.

— Nur solange die Vielheits-Illusion nicht ausgetrieben ist, bringt der Text die Avidyā-beseitigende Erkenntnis nicht hervor. Allerdings wird bei schon eingetretener Erkenntnis nicht bei jedem sofort auch die faktische Vorstellung von Vielheit beseitigt. Aber das beweist keinen Fehler. Denn auch bei den Timira[4]-Kranken dauert, obschon sie die richtige Einsicht haben, daß nur *ein* Mond existiert, doch die faktische visuelle Vorstellung zweier Monde noch an. Bindung aber kann die so noch restierende Vorstellung der Vielheit nicht mehr wirken, da ihr die Wurzel abgehauen ist.

= Das ist falsch. Denn Erkenntnis muß notwendig wirklich eintreten, sobald alle ihre Bedingungen (in unserm Falle also das Ver-

[1] Leidenschaft und Dunkelheit. [2] Güte. [3] und somit das innere Organ gereinigt wird. [4] Augenkrankheit mit Doppelsehen.

ständnis des Veda-Textes) gegeben sind. Auch wo eine falsche Einbildung im Wege steht, ist doch erfahrungsgemäß durch Unterweisung von Wissenden, durch Indizien und dgl. die sie aufhebende Erkenntnis zu erwirken. Auch dürft Ihr nicht sagen, daß wo der Wortverstand erreicht sei, doch durch eine zurückgebliebene *Spur* der anfangslosen Einbildung die Vielheits-vorstellung noch andauere. Denn da diese Einbildung, die die Vielheits-vorstellung bedingt, falsch ist, wird sie durch Entstehen der Erkenntnis eben beseitigt. Würde jene falsche Einbildung auch durch Erkenntnis-entstehung nicht beseitigt, so wäre sie überhaupt nicht zu beseitigen, da es ein anderes Mittel zur Beseitigung nicht gibt. Die Behauptung aber, die von der Einbildung gewirkte Vielheits-vorstellung dauere noch fort, auch wenn ihr die Wurzel abgehauen sei, ist kindisches Geschwätz. Bei der Einbildung zweier Monde kann der hier real vorhandene (körperliche) Fehler der Timira-krankheit natürlich nicht durch logische Widerlegung, auch wenn dazu die Gründe zur Hand wären, behoben werden, und darum wird hier auch die falsche Seh-Vorstellung, deren Ursache er ist, nicht beseitigt. Das widerspricht mir also garnicht. Wohl aber können andererseits Wirkungen falscher Einbildungen wie Furcht und dgl. so (nämlich durch Erwägung) beseitigt werden, weil man hier den Fehler durch zureichende Widerlegung beheben kann. — Ja, für die, die annehmen, daß die Erkenntnis entstehe durch Vertreibung der Vielheits-idee, folgt eigentlich, daß sie überhaupt nicht entstehen kann. Denn die Vielheits-idee müßte, da sie die ganze anfangslose Zeit hindurch aufgehäuft ist, *von unendlicher Stärke* sein, und ließe sich, da die ihr entgegengesetzte Vorstellung der Einheit *an Stärke gering* ist, durch diese nicht austreiben.

b) So folgt, daß die Vedānta-Texte unter der mit den Ausdrücken Dhyāna, Upāsana und dgl. bezeichneten Erkenntnis noch etwas anderes verordnen wollen[1] als den bloßen Verstand des Wortsinnes. Das besagen auch die Schriftworte:

> Ihn entdeckt habend, soll er *Erkenntnis* hegen[2]. — Hat er ihn gefunden, so *erkennt* er ihn[3] — *meditiert* (erkennt) das Selbst als OM[4]. — Hat man das *vernommen*, wird man frei aus Todesrachen[5]. — Das Selbst als zu erstrebende Welt *meditiere* er[6]. — Das Selbst, mein Lieber, soll man *sehen, hören, reflektieren, meditieren*[7]. — Ihn soll man suchen, nach seiner *Erkenntnis* verlangen[8].

[1] nämlich andächtige Meditation. [2] Brih. 4, 4, 21. [3] Chānd. 8, 7, 1. [4] Mund. 2, 2, 6. [5] Kāth. 3, 15. [6] Brih. 1, 4, 15. [7] Brih. 4, 5, 6. [8] Chānd. 8, 7, 1.

Da hier die Ausdrücke meditieren, erkennen u. s. w. Synonyme sind und in den Stellen

Hat er ihn gefunden, so erkennt er ihn — Ihn entdeckt habend, soll er Erkenntnis hegen

der Wortverstand des Textes deutlich nur als das Hilfsmittel für die nachfolgende Meditation gemeint ist, so sind die Worte 'Hat er ihn gefunden' und 'Ihn entdeckt habend' nur 'Wiederholungen'. Die Worte aber 'So erkennt er ihn' und 'Soll er Erkenntnis hegen' sind eine neue Vorschrift, nämlich der Meditation. Auch das Wort:

Ihn soll man hören

ist nur eine 'Wiederholung'. Denn das Hören ergibt sich ja schon von selbst, da ein Mensch, der, interessiert am Sinn des Textes, den Veda gelernt hat, sich schon von selber, wenn er sieht, daß der Veda Gegenstände mit bestimmten Zwecken lehrt, zum 'Hören' wendet. Auch

Ihn soll man reflektieren

ist nur solch ein 'anuvāda'[1] des Nachdenkens, das sich auch schon von selbst ergeben hat, weil es auch nur das 'Gehörte' befestigen will. Also wird in diesem Texte eigentlich nur Dhyāna (die Andacht, die andächtige Meditation) verordnet. So sagt auch der Sūtra-Schreiber weiter unten in 4, 1, 1:

Öfters zu wiederholen, weil so gelehrt.

Daß das 'Wissen', das der Text als Heilsmittel verordnet, seiner Natur nach *Andacht* ist, wird auch daraus ersehen, daß 'Wissen' und 'Meditation (Andacht)' offensichtlich vermischt gebraucht und so zusammengefaßt werden. Zum Beispiel in:

Das Manas ist das Brahman, so *meditiere* er[2]. — Wer so *weiß*, der leuchtet und wärmt durch Ruhm, Macht, Wunderglanz[3]. — Nicht *weiß* der, der nicht alles-seiend ist. Das Selbst bin ich, so *meditiere* er[4]. — Wer das *weiß* und was der weiß, ist so von mir verkündet[5]. — Die Gottheit lehre mich, Ehrwürden, die Du *meditierst*[6].

Dhyāna ist beharrliches Gedenken in Gestalt einer Abfolge von Gedenk-Akten, die so kontinuierlich abfließt wie ein Guß Oeles, nach dem Spruche:

Erlangung des *Gedenkens* gibt aller Bande Lösung[7],

der stetes *Gedenken* als Heilsmittel erklärt. Dies Gedenken ist gleich mit dem 'Schauen', da jenes Schriftwort gleichen Sinn hat mit dem folgenden:

Zerbrochen ist die Herzensfessel, gelöst sind alle Zweifel, all sein Karman vergeht ihm, wenn er diesen Höchst- und Niedrigsten *erschaut* hat.

[1] Wiederholung von schon anderweitig sich ergeben Habendem. [2] 3, 18, 1. [3] 3, 18, 6. [4] Brih. 1, 4, 7. [5] Chānd. 4, 1, 4. [6] Chānd. 4, 2, 2. [7] Chānd. 7, 26, 2.

So lehrt auch der Text

Wahrlich, das Selbst soll man *schauen*[1],

daß Meditation den Charakter der Erschauung hat. Und dieses daher, weil 'Gedenken' gesteigertes Vorstellen[2] ist. — All dieses hat auch der Vākyakāra[3] auseinandergesetzt:

Wissen ist Meditation, weil es die Schrift in dem Sinne meint,

sagt er. Das heißt: In allen Upanischad's ist das wegen seiner Heilsmittelschaft verordnete 'Wissen' gleich 'Meditation'. Er zitiert als Gegenlehre:

Einmal nur soll man pratyaya[4] üben, weil damit das von der Schrift Bezweckte erfüllt wird wie bei den prayāja's[5],

verwirft diese dann aber mit den Worten:

Durch Bezeichnung als Meditation wird endgiltig festgestellt, daß nur das mehrfach wiederholte 'Wissen' (also Meditation) das Heilsmittel ist.

In dem Worte

Meditation ist stetes Gedenken, nach Erfahrung und Schriftdefinition, beschreibt auch er das mehrfach wiederholte 'Wissen' mit Meditationscharakter als stetes Gedenken. — Dieses Gedenken aber trägt den Charakter des *Schauens,* so ist erklärt. Das Charakteristische des Schauens ist, daß es direktes Vernehmen bei sich hat.

c) Das Gedenken, das so, mit direkter Vernehmung ausgestattet, Heilsmittel ist, wird weiter charakterisiert in dem Worte:

Dieser Ātman wird nicht erfaßt durch Nachdenken noch durch Meditation, noch durch viel 'Hören'. Wen Er *erwählt,* von dem wird er erfaßt. Dem offenbart dieser Ātman seine Gestalt[6].

Hier wird die Ungeeignetheit des bloßen Hörens, Nachdenkens, Meditierens zur Ātman-Erfassung ausgesprochen und gesagt, daß nur, wen dieser Ātman erwähle, der ihn erlange. Erwählt wird, wer *sehr geliebt* wird. Sehr geliebt wird von Ihm aber der, dem Er unübertrefflich lieb ist. Daß dieser höchst Geliebte den Ātman erlange, dafür müht sich Bhagavat selber, nach Seinem Worte:

Die allezeit ergeben sind, die Liebe erweisend mich ehren,
Denen gebe ich diese Einsichtskraft, durch die sie zu mir kommen[7].

Und:

Lieb ohne Maß bin dem Erkenner Ich, und lieb ist er mir[8].

Also: Wer das Gedenken, mit dem Charakter direkter Vernehmung, das selber überaus wert ist, weil sein Gegenstand überaus wert ist,

[1] Brih. 2, 4, 5. [2] Bis zur Vision der Gottheit selbst. [3] Bodhāyana. [4] Ueberzeugung, Vorstellung. [5] 'Voropfer', die nicht wiederholt wurden. [6] Kāth. 2, 23; Mund. 3, 2, 3. [7] Bhagv. G. 10, 10. [8] 7, 17.

besitzt, der wird vom höchsten Ātman erwählt, und deshalb wird der höchste Ātman von einem solchen erlangt.

d) Solches stetes Gedenken wird nun mit dem Worte *Bhakti* bezeichnet, weil upāsana und bhakti Synonyme sind. Darum erklären beide, Šruti und Smriti:

Wer den kennt, schreitet über den Tod[1] — wer den so weiß, ist unsterblich hier — keinen anderen Pfad zu gehen gibt es für den[2].

Nicht durch Veden, nicht durch Tapas, nicht durch Gaben, nicht durch Opfer
Kann man Mich so schauen, wie Du mich schautest.
Durch *Bhakti* aber, die nichts kennt als mich, kann ich, o Arjuna,
So erkannt, so mit Wahrheit erschaut werden, kann man in mich eingehen[3].

Dieser höchste Puruscha, o Pārtha, wird erlangt durch *Bhakti*, die nichts kennt als ihn[4].

e) Weiter unten in dem Sūtra:

'Opfer und dgl. nach der Schrift, wie Pferd (und Geschirr'[5]

wird dann noch gesagt, daß für solches stetes Gedenken Opfer und andere Werke geeignete Mittel sind. Wenn auch, nach dem Schriftworte:

'Den suchen Brahmanen zu wissen' . . .[6]

Opfer und dgl. nur zur Erzielung der Wissensbegehr befohlen werden, so sind doch sie und alle Āšrama-Werke eben deswegen lebenslänglich zu vollziehen, um jenes 'Wissen' zu erzielen, das als Dhyāna (andächtige Versenkung) tagtäglich geübt und durch Wiederholung gesteigert werden muß und bis zum Tode andauert, weil es allein das Mittel der Brahman-Erlangung ist. Das sagt auch der Sūtrakāra[7] weiter unten in den Sūtra's 4, 1, 12 und 16; und 3, 4, 33. Auch sagt der Vākyakāra[8], daß stetes Gedenken nur aus Enthaltsamkeit und dgl. (also aus Werken) entsteht:

Es wird erlangt durch 1. Enthaltung, 2. Losgelöstheit, 3. Wiederholung, 4. Werk, 5. Tugend, 6. Freiheit von Acedie und 7. von Ausgelassenheit, weil das der Natur der Sache und der Aussage der Schrift entspricht.

Er definiert diese sieben Stücke so:

1. *Enthaltung* ist Reinhaltung des Körpers von unreiner Speise, sei es, daß das Gegessene einer unreinen Gattung angehört, oder von unreinem Ort stammt, oder durch irgend eine Ursache verunreinigt ist. Die Beweisstelle hierfür: 'Reinheit der Speise gibt Reinheit des Sattva. Reinheit des Sattva gibt stetes Gedenken'[9]. — 2. *Losgelöstheit* ist Nichthaften an den Begierden. Hierzu die Schriftaussage: 'Zur Ruhe gekommen soll er meditieren'[10]. — 3. *Wiederholung* ist das

[1] Švet. 3, 8. [2] Taitt. 3, 12, 7. [3] Bh. G. 9, 53, 54. [4] 8, 22. [5] V. S. 3, 4, 26. [6] Brih. 4, 4, 22. [7] Bādarāyana. [8] Bodhāyana. [9] Chānd. 7, 26, 2. [10] 3, 14, 1.

fleißige Ausüben. Hierfür zitiert der Kommentator[1] eine Autorität aus der Smriti: Immerdar in dessen Gedenken versunken[2] — 4. Das *Werk* ist Ausübung der fünf Großopfer nach Vermögen. Die Stelle hierfür: 'Der Werke-reiche ist der Brahman-wisser Bester'[3], und 'Den suchen Brahmanen zu wissen mit Veda-Rezitieren, Opfer, Gabe, Tapas, Fasten'[4]. — 5. *Tugenden* sind Wahrhaftigkeit, Redlichkeit, Mitleid, Freigebigkeit, Milde, Begierdelosigkeit. Hierzu die Schriftaussage: 'Durch Wahrhaftigkeit wird er erlangt[5]. Solcher ist diese reine Brahmanwelt'[6]. — 6. *Acedie* ist die Niedergeschlagenheit und Geistestrübe, die aus Widerwärtigkeit von Ort und Zeit und dem Gedanken an Sorgendinge entspringt. Dazu die Schriftaussage: 'Nicht ist dieser Ātman zu erlangen vom Kraftlosen'[7]. — 7. *Ausgelassenheit* ist die aus dem Gegenextrem des Vorigen entspringende (übermäßige) Lustigkeit. Ihr (richtiges) Gegenteil ist *Unausgelassenheit.* [Übervergnügtsein ist auch hinderlich, meint er.] Hierfür die Schriftaussage: 'Zur Ruhe gekommen, in Selbstzucht' ...[8] —

Also zusammengefaßt: die Erkenntnis gewinnt, wer, in Selbstzucht geübt, die ihm nach seinem Stand verordneten *Werke* vollbringt. So sagt auch ein anderes Schriftwort:

Wer das beides zusammen als Vidyā und Avidyā weiß,
Der überschreitet durch Avidyā den Tod und erreicht durch Vidyā Unsterblichkeit[9].

[Hier ist mit dem Worte Avidyā das nach Kaste und Stand verordnete Werk gemeint. 'Durch Avidyā' heißt hier also durch Werk. 'Tod' heißt hier das der Erkenntnis-Entstehung widerstehende frühere Karman. 'Ueberschreitet' heißt legt ab. 'Durch Vidyā' heißt durch Erkenntnis. Unsterblichkeit heißt hier Brahman. 'Erreicht' heißt erlangt. Die hier als Mittel zur Todes-überschreitung genannte 'Avidyā' bedeutet hier 'Anderes als Vidyā', nämlich das verordnete Werk, wie auch in dem Ausspruche:

Viel Opfer hat er dargebracht, auf (Werke)-Kenntnis beruhend,
Auf Brahman-Wissen sich stützend, um zu überschreiten den Tod durch Avidyā[10].]

f) Der Erkenntnis entgegengesetzt sind sowohl verdienstliche aber zugleich *interessierte,* wie auch üble Werke. Und weil sie, der Erkenntnis-entstehung hinderlich, von unerwünschter Frucht sind, so können beide mit dem Worte *übel* bezeichnet werden. Erkenntnisfeindschaft eignet ihnen nämlich, sofern durch sie Rajas und Tamas, die Gegensätze des reinen Sattva, das Erkenntnis-Entstehung wirkt,

[1] Dramida. [2] Bh. G. 8, 6. [3] Mund 3, 1, 4. [4] Brih. 4, 4, 22. [5] Mund. 3, 1, 5. [6] Pr. 1, 16. [7] Mund. 3, 2, 4. [8] Brih. 4, 4, 23. [9] Īš 11. [10] Vischnu P. 6, 6, 12.

zunehmen. Daß das üble Werk die Entstehung von Erkenntnis verhindert, das ist durch das Schriftwort zu verstehen:

Er selber läßt das ungute Werk den tun, den er abwärts führen will[1].

Und daß Rajas und Tamas Ursache sind der Verschleierung wahrer Erkenntnis, Sattva aber Ursache wahrer Erkenntnis, hat Bhagavat selber kund getan, in Worten wie:

Aus Sattva wird Erkenntnis geboren[2].

Darum ist, damit Erkenntnis entstehe, das üble Werk abzutun. Das geschieht aber durch uninteressierte Erfüllung des Gesetzes[3], bei der nicht auf Frucht (für sich selber) gezielt wird. So sagt auch die Schrift:

Durch Gesetz-erfüllung stößt er das Übel von sich[3].

Darum erfordert also Erkenntnis, so gewiß sie das eigentliche Mittel der Brahman-Erlangung ist, doch auch alles standgemäße (gute und uninteressierte) Werk. Und darum wird das Werke-Studium, die Karman-Mīmāmsā, aus welcher die Erkenntnis des erforderten Werkes und zugleich die Erkenntnis, daß bloße Werke nur geringe und unbeständige Frucht schaffen, gewonnen wird, von der Brahman-Mīmāmsā *erfordert* und ist also als ihr *Vorausgesetztes* zu bezeichnen.

g) Auch können ja die Unterscheidung von beständigen und unbeständigen Dingen und ebenso die andern der vier genannten Sādhana's[4] ohne Studium der ersten Mīmāmsā nicht vollführt werden, weil ohne Bescheid über die Lehrstücke 'Frucht', 'Mittel', 'Verfahrungsweise' und 'geeignete Person' das Wesen des Werkes und seiner Frucht' und damit deren Beständigkeit oder Unbeständigkeit und die Unvergänglichkeit des Ātman und vieles andere schwer zu verstehen sind. Der Charakter von etwas als 'Mittel' kann ja nur bestimmt werden gemäß seinem viniyoga ('Anwendung') und dieser wieder nur nach Angaben der Schrift und seinen Kriterien. Von alle dem aber handelt eben die erste Mīmāmsā, nämlich im dritten Buche. Auch die Meditation der heiligen Silbe OM und dgl., obgleich sie Werke-Erfolg bezweckt, ist doch auch, da sie etwas vom Wesen der Brahman-Erschauung an sich hat, als 'Erfordernis' des Brahman-Wissens anzusehen. Werke wie sie zielen (wenn im rechten Sinne geübt) eben nicht auf Frucht, helfen vielmehr zum Entstehen des Brahman-Wissens. Und darum, und weil sie dem Brahman-Wissen auch weiter zu seiner Vervollkommnung helfen, sind sie in höherem Maße als andere Werke mit ihm verknüpft. Daß sie aber zugleich ein Verständnis des Wesens der Werke überhaupt erfordern, gibt jeder zu.

[1] Kāth. 3, 8. [2] Bh. G. 14, 17. [3] also auch durch 'Werke' aber *gute*, nichtinteressierte. [4] s. o. S. 18, unten.

HAUPTANGRIFF DER GEGNER (MAHĀPŪRVAPAKSCHA)
DIE LEHRE DES STRIKTEN MONISMUS

Unsere Gegner lehren weiter wie folgt:

1. Brahman allein real. Alle Vielheit irreal

— Das Brahman allein, jegliche Verschiedenheit von sich ausschließend (ohne jedes charakterisierende Merkmal) und reines Denken allein, ist das Reale, und Es allein ist real. Die von ihm verschiedene Vielheit mannigfaltiger Erkenner, erkennbarer Objekte und Erkenntnisse und dgl. sind allesamt nur Ihm auffingiert und illusorisch. Das beweisen Sprüche wie die folgenden, die alle, indem sie die Natur des Realen lehren wollen, erklären, daß das Brahman als nicht differenzierter, reiner Geist allein real, alles andere aber illusorisch ist:

Seiend nur, mein Lieber, war dieses im Anfang eines, ohne ein Zweites[1], — Und das höhere Wissen ist das, wodurch dieses Unvergängliche erkannt wird[2]. — Was nicht zu schauen, nicht zu fassen, was ohne Sippe, ohne Kaste, ohne Augen, ohne Ohren, was ohne Hand und Fuß, dauernd, allgegenwärtig, sehr fein, unvergänglich, was als Wesensschoß die Weisen erblicken[3]. Reales, Erkenntnis, Unendliches ist Brahman[4]. — Ohne Teile, ohne Handeln, ruhevoll, ohne Fehl und Flecken[5]. — Wers nicht gedacht, der hats gedacht; wer es gedacht der kennt es nicht. — Unerkannt den Erkennenden, erkannt den Nichterkennenden[6]. — Nicht magst Du des Sehens Seher schauen, nicht des Denkens Denker denken[7]. — Wonne ist das Brahman[8]. — All das ist, was dieser Ātman ist[9]. — Nicht ist hier irgend etwas Verschiedenes[10]. — Aus Tod den Tod erlangt, wer hier Verschiedenes schaut[11]. — Wo nämlich gleichsam Zweitheit ist, da schaut einer den andern. Aber wo ihm Alles der Ātman ward, wie und wen könnte er schauen, wie und was könnte er erkennen[12]. — Umwandlung ist nur ein Notbehelf der Rede, ein bloßer Name. — 'Ton, und weiter nichts', das wäre der richtige Ausdruck[13]. — Wenn er darin nur den kleinsten Unterschied setzt, so ist Gefahr für ihn[14]. — Auch nicht nach den jeweiligen Umständen kommt dem Höchsten die zwiefache nota zu, weil überall (Unterschiedslosigkeit allein statthat)[15]. — Nur Māyā durch und durch, wegen ihres undeutlichen Wesens[16].

---

[1] Chānd. 6, 2, 1. [2] Mund. 1, 1, 5—6. [3] 1, 1, 6. [4] Taitt. 2, 1, 1. [5] Švet. 6, 19. [6] Kena. 2, 3. [7] Brih. 3, 4, 2. [8] Taitt. 3, 6, 1. [9] Brih. 4, 5, 7. [10] 4, 4, 19. [11] Kāth. 2, 4, 10. [12] Brih. 4, 5, 15. [13] Chānd. 6, 1, 4. [14] Taitt. 2, 7. [15] V. S. 3, 2, 11. [16] 3, 2, 3.

In dem Vielheit vergangen ist, reines Sein,
Vom Worte nicht befaßt, vom Geist gewußt: Das Jñāna wird Brahman genannt[1].

In Wirklichkeit erkenntniswesend, völlig fleckenlos,
(Vernimmt man) ihn durch Wahngesicht in Objekt-Gestalt[2].

Real bist nur Du, nicht ist ein anderer, Herr der Welt!
All das hier Erschaute ist Dein-gestaltig, der Du Jñāna bist;
Durch Trugerkenntnis aber halten es Unfromme für Weltgestalt.
Erkenntniswesend ist diese ganze Welt. Doch Unverständige
Schauen sie als in Objekten bestehend und irren darum umher im Irrtumsmeer.
Die aber Erkenntnis-wissend und klaren Sinnes sind, erschauen
Die ganze Welt als Erkenntnis-wesend und als Dein-gestaltig, o höchster Herr![3]

Die Erkenntnis dessen, der im eigenen und in der anderen Leibern weilt,
Ist von *einer* Art und ist real. Trug schaut, wer Zweitheit schaut[4].

Gäbe es einen andern, verschieden von mir, o König,
Dann gölte die Rede: 'Dies hier bin ich. Und jener ist einer anderer'[5].

Nur weil die Löcher der Flöte unterschieden sind, gibt es die Tonleiter-Unterscheidung
Der einen, ununterschieden hindurchfahrenden Luft. So auch die Unterscheidung vom höchsten Ātman[6].

'Der ist ich, der ist Alles. Dies All ist Ātman von Wesen. Laß den Vielheitswahn' —
So von ihm angesprochen, ließ der treffliche König die Vielheit fahren, das Reale schauend[7].

Wo Verschiedenheit-zeugender Wahn ganz zu Grunde gegangen,
Wer wird da noch den irrealen Unterschied seiner selbst und des Brahman setzen[8]!

Ich bin der Ātman, o Gudākeśa. In aller Wesen Herzen habe ich meinen Aufenthalt[9].

Als Feldkenner auch wisse mich in allen Feldern, o Bhārata[10],

Von allem, was da geht und steht, ist nichts, das wäre ohne mich[11].

2. Avidyā als Illusion der Vielheit.

Illusion nennen wir das, was an einem Gegenstande *aufgehoben* wird, sobald er *erkannt wird, wie er wirklich ist,* wobei das wirkliche

[1] Vischnu P. 6, 7, 53. [2] 1, 2, 6. [3] 1, 4, 38 ff. [4] 2, 14, 31. [5] 2, 13, 86. [6] 2, 14, 32. [7] 2, 16, 24. [8] 6, 7, 94. [9] Bh. G. 10, 20. [10] Bh. G. 13, 2. [11] 10, 39.

Vernommenwerden des Gegenstandes vorausgesetzt ist. So ist es eine Illusion, wenn man bei einem Strick die Einbildung einer Schlange hat (dem Strick die Schlange auffingiert). Durch einen *Fehler* wird hier dem einen das andere aufgebildet. Ebenso ist nun diese ganze Welt mit ihrer Unterschiedenheit von Deva's, Menschen, Tieren, Pflanzen und Unbeseeltem, die dem eitel geist-gestaltigen höchsten Brahman durch einen Schauungsfehler auffingiert wird, illusorisch: die Unterschiedenheit wird aufgehoben durch die Erkenntnis, wie die Welt wirklich ist, nämlich Brahman-wesend. Der Fehler ist hier die anfangslose *Avidyā*, die durch Verschleierung des wahren Wesens die Ausbreitung dieses Mannigfaltigen (nur Illusorischen) bewirkt, dieselbe kann weder als Seiendes noch als Nichtseiendes bestimmt werden. So sagen die Sprüche:

> Durch Unwahres sind sie verdunkelt — Ihnen, die wirklich sind, wird Unwahres zur Bedeckung. — Nicht war Nichtseiendes, nicht war Seiendes damals. Dunkel war, und von Dunkel war verhüllt die Einsicht im Anfang[1]. — Als Māyā soll man die Natur erkennen, als Māyin[2] den Großherrn. — Indra geht durch Māyā-Wirkungen vielgestalt einher[3]. — Meine Māyā ist schwer zu überwinden[4]. — Wenn die Seele erwacht aus dem Schlafe anfangsloser Māyā[5].

Durch diese und andere Sprüche wird erwiesen, daß das Brahman, an sich reiner Geist und ohne Differenzierung durch Attribute, durch die weder als Seiendes noch als Nichtseiendes zu bestimmende Avidyā nach seinem wahren Wesen verdunkelt, die dadurch es überkommende Vielheit schaut, wie gesagt ist:

> Weil der Erhabene, Erkenntnis von Wesen, das All zur Form hat,
> doch ohne selber materielles Ding zu sein,
> Darum erkenne Du Felsen, Meer, Erde und alle Sonderdinge als
> aus Erkenntnis entsprungen.
> Wenn aber nach Erlöschen alles Karman das Jñāna fehlerlos, rein,
> in eigener Gestalt sein wird,
> Dann gibt es keine Ding-verschiedenheiten, diese Früchte des
> Wunschbaumes, mehr[6].
> Darum, o Brahmane, ist nichts irgendwo, irgendwann, ohne (außer)
> Erkenntnis.
> Die *eine* (reale) Erkenntnis(-Wesenheit) wird nur vielfach aufgefaßt
> durch die,
> Deren Denken verschieden ist durch die Verschiedenheit ihres Karman.

[1] Rig. V. 10, 129, 1 und 3. [2] Der Māyā ausübt. Hier gedeutet als: 'mit der Māyā behaftet'. Švet. 4, 10. [3] Brih. 2, 5, 19. [4] Bh. G. 7, 14. [5] Mand. 2, 21. [6] V. P. 2, 12, 39 und 40.

Jñāna, rein, makellos, sorgelos, frei vom Zusammenhange mit Gier und dgl.,
Immerdar *eins:* das ist Vāsudeva, der Höchste, der höchste Herr. Außer ihm ist ihm nichts anderes.
Das *Οντως Ὄν* habe ich Dir so verkündet, das Jñāna. Und daß es real und alles andere unreal sei.
Damit habe ich Dir zugleich verkündet, worauf empirisch genommen die Welt beruht[1].

3. Einheit von Ātman und Brahman

Diese Avidyā wird nun beseitigt durch (rechte) Erkenntnis der Einheit des (eigenen) Selbst mit dem nicht differenzierten, reiner Geist[2] seienden Brahman. So sagen die Sprüche:

Um nicht wieder zu sterben erschaut er dies als eins[3]. — Nicht sieht der Sehende den Tod[4]. — Wer furchtfreien Standort findet in dem, was unsichtbar, unkörperlich, unaussprechlich, ohne (andere) Unterlage ist, der ist zur Furchtlosigkeit gekommen[5]. — Die Herzensfessel löst sich, abgetan ist aller Zweifel, wenn dies Höchst- und Niedrigste erschaut ist. Dem fallen alle Werke hin[6]. — Brahman weiß er, Brahman wird er[7]. — Wer den erkannt hat, geht zum Übertod. Einen anderen Pfad gibt es für ihn nicht mehr[8]. [Tod heißt hier soviel wie Avidyā, wie in dem Worte des Sanatsujāta: Wahn heiße ich Tod, Wahnlosigkeit heiße ich stete Todlosigkeit[9].]

Brahman's undifferenziertes Wesen beweisen so deutliche Texte wie:

Reales, Erkenntnis, Unendliches ist Brahman[10]. — Erkenntnis, Wonne ist Brahman[11].

Und die Einheit des Ātman mit diesem Brahman beweisen Stellen wie:

Wer eine andere Gottheit meditiert, meinend: Ein anderer ist dieser, ein anderer bin ich, der weiß nicht[12]. — DAS BIST DU[13]. — Bin Du ich, erhabene Gottheit? Und bist ich Du, erhabene Gottheit?[14] — Der ich bin, ist er, und der er ist, bin ich[15].

Auch Bādarāyana sagt weiter unten:

Als das Selbst verstehen sie ihn und lehren sie ihn auffassen[16].

Und so auch der Vākyakāra:

---

[1] 43—45. [2] Cit. — Weder Geist, noch Intelligenz gibt dieses Wort genau wieder. Es soll das Brahman bezeichnen in der unterschiedenen Einheit von Denker, Denkendem, Gedachtem, von Subjekt, Objekt und Funktion. [3] ? [4] Chānd. 7, 26, 2. [5] Taitt. 2, 7. [6] Mund. 2, 2, 8. [7] 3, 29. [8] Švet. 3, 8. [9] S. 2, 5. [10] Taitt. 2, 1. [11] Brih. 3, 9, 28. [12] Brih. 1, 4, 10. 1, 4, 7. [13] Chānd. 6, 8, 7. [14] ? [15] Ait. Ar. 2, 2, 4, 6. [16] V. S. 4, 1, 3.

Als den Atman soll man alles auffassen, weil er das Entstehen von allem ist.

Dem entspricht dann, daß durch Erkenntnis der Einheit des Brahman mit dem (eigenen) Selbst die illusorische Gebundenheit samt ihrer Ursache beseitigt wird.

4. Der Sinnenschein wird widerlegt durch die Schrift

= Aber solche Verneinung aller Unterschiedenheit steht doch offenbar im Widerspruch mit der Sinneswahrnehmung. Wie kann die angeblich aus der Schrift gewonnene Erkenntnis sie dann doch vollziehen?

— Durch Sinneswahrnehmung (nämlich durch Sinnentrug) kommt doch auch die Aufbildung der Schlange auf den Strick zustande. Ich könnte also fragen: Wie kann hier die Einsicht: das ist ein Strick und keine Schlange, sich gegen die Sinneswahrnehmung behaupten und diese beseitigen?

= Weil sich hier zwei *direkte* Wahrnehmungen, nacheinander gemacht, widersprechen. In Deinem Falle aber widerspricht die Schrift, die nicht direkte Wahrnehmung ist, sondern in Wahrnehmung[1] nur wurzelt, der direkten Wahrnehmung.

— Nun, dann frage ich: wenn zwei *gleiche* Erkenntnisquellen in Widerspruch zueinander geraten, wie ist denn da das Verhältnis von Aufzuhebendem und Aufhebendem?

= Dadurch, daß (sich erkennen läßt, daß) das Erste entsprang aus einer fehlerhaften Ursache, das Andere aber nicht.

— Ebendas trifft ja bei dem Verhältnisse von Schriftautorität und Wahrnehmung zu! Wir meinen so: Das Verhältnis von Aufzuhebendem und Aufhebendem hat mit Gleichheit oder Ungleichheit, mit Direktheit oder Indirektheit der verschiedenen Erkenntnisquellen garnichts zu tun. Sonst könnte z. B. der doch falsche *Sinnes*eindruck einer Flamme, als ob sie immer einunddieselbe wäre, durch die richtige *Reflexions*erkenntnis, daß es in Wahrheit immer neu sich bildende Flammen (nacheinander) sind, nicht korrigiert werden. Beim Widerspruch zweier Erkenntnisquellen wird vielmehr diejenige Erkenntnis (als irrige) aufzuheben sein, die durch eine andere Deutung des Vorganges oder Gegenstandes ersetzbar ist. Und diejenige, bei der das nicht der Fall ist, und die sonst einwandsfrei ist, wird die aufhebende Erkenntnis (also die richtige) sein. So wird ja auch allgemein das Verhältnis von Falschem und Falsches Aufhebendem

[1] Nämlich in 'übersinnlicher', vgl. Dīpikā, S. 7.

bestimmt. Darum gehört es sich auch, anzunehmen, daß die Gebundenheit, bestehend in Vielheits-Unterscheidung, die aus Sinneswahrnehmung und andern, Fehlern ausgesetzten, Erkenntnisquellen fließt, aufgehoben wird durch die Erkenntnis des nicht differenzierten, ewigen, reinen, erlösten, erwachten, eigenklaren, reines Denken seienden Brahman-Ātman-Wesens, die ihrerseits entspringt aus der auf anfangloser, nie abgebrochener Überlieferung beruhender und deshalb auch nicht dem Hauch eines Fehlers ausgesetzter Schrift. An der Sinneswahrnehmung aber, die die Welt in Unterschiedenheiten auffaßt, ist der Fehler einzuräumen, der da heißt Avidyā — die ihrem Wesen nach anfangslose Vielheits-Illusion.

= Aber es steht z. B. geschrieben:

Das Jyotischtoma-Opfer opfere, wer nach dem Himmel begehrt.

Solche Stellen beruhen doch selber auf der Vorstellung der Vielheit. Solche Stellen würden dann, obwohl sie aus eben der Schrift sind, die (wie auch wir behaupten), wegen anfangsloser unabgebrochener Tradition ohne Mangel ist, ja auch aufgehoben!

— Jawohl. Das werden sie auch. Die gewichtigeren Teile der Schrift, zumal die Abschnitte von der Erlösung, können, da sie unaufhebbar sind, (ihnen entgegengesetzte) frühere Stellen aufheben. Schon innerhalb des Werkteiles selber heben ja gelegentlich spätere Verordnungen frühere wieder auf. Z. B. Pūrv. Mīm. 6, 5, 49—55. Diese Regel gilt auch besonders hinsichtlich *der* Vedānta-Texte, die von der Meditation eines qualifizierten Brahman sprechen. (Sie werden aufgehoben), da das höchste Brahman unqualifiziert ist.

= Aber wie können Stellen aufgehoben werden, die wie etwa die folgenden, offenbar das Wesen des Brahman selber dartun wollen:

Der alles erkennt, alles weiß[1]. — Seine hohe Macht ist verkündet als mannigfach, wesenhaft, Erkenntnis- und Kraft-gestaltig[2] — Mit wahrwerdenden Wünschen, mit wahrwerdenden Entschlüssen[3].

— Das folgt doch aus der Überlegenheit der 'Nirguna-Brahman'-Texte. Was wir behaupten, ist dies: Texte wie

Nicht grob, nicht fein, nicht kurz..[4] — Reales, Jñāna, Unendliches[5] — Ohne Qualität, ohne Flecken —

lehren das Brahman als schlechthin unqualifizierten, absoluten, ewigen Intellekt, und die andern lehren ein qualifiziertes Brahman. Bei dem Widerspruche dieser beiden Textgruppen gilt nun eben die obige Regel: da die Nirguna-Texte Guna's (Qualitäten) voraussetzen, (sofern

[1] Mund. 1, 1, 9. [2] Švet. 6, 8. [3] Chānd. 8, 1, 5. [4] Brih. 3, 8, 8. [5] Taitt. 2, 1.

sie sie verneinen), so sind sie die *nachkommenden,* und damit die (endgiltig gemeinten und) überlegenen. — Somit ist alles im Reinen.

5. Brahman ohne Attribute

a) Koordination

= Aber auch in Euerer Lieblingsstelle:

Reales, Erkenntnis, Unendliches ist das Brahman[1]

werden doch verschiedene Qualitäten gelehrt!

— Nein die Termini stehen hier in *Koordination.* Die bedeutet aber, daß *ein* Objekt gemeint sei. (Einheit der Intentio.)

= *Ein* Objekt kann gemeint sein, auch wenn es als durch mehrere Eigenschaften qualifiziertes bezeichnet wird.

— Wer so wenig die Bedeutung von Bezeichnung kennt, der ist wahrlich von gottseliger Einfalt! *Ein-Objektheit* hat nur statt, wenn alle Termini auf das Gleiche gehen. Bei der Bezeichnung eines Dinges mit verschiedenen Prädikaten ergibt sich aus der Unterschiedenheit der Attribute notwendig eine Unterschiedenheit des Sinnes der einzelnen Worte. Also ergibt sich auch keine Einheitlichkeit der Aussage (und ihrer intentio) im Ganzen.

= Aber dann sind ja alle jene Termini bloße Synonyma, da sie alle dasselbe ununterschiedene Objekt bezeichnen.

— Hört gefälligst zu! Klar ist doch wohl zunächst, daß unser obiges Schriftwort eine einheitliche Aussage machen will. Die einzelnen Prädikate darin wollen nun weiter nichts, als das ihnen Entgegengesetzte (z. B. Irrealität, Endlichkeit) vom Brahman ausschließen. Sie sind nur Exklusionen. Somit haben sie alle sehr wohl einen Sinn; auch ergibt sich Einsinnigkeit der Gesamtaussage, ohne daß sie bloße Synonyma zu sein brauchen. Streng genommen kann man das Brahman überhaupt nur exkludierend bezeichnen, nämlich als das allen Kategorien entgegengesetzt gestaltete. Und das geschieht in nuce durch die oben genannten drei Termini. Der Terminus 'real' soll es nur unterscheiden von allem, was, weil der Veränderung unterworfen, kein wahres Wesen hat. Der Terminus 'Erkenntnis' soll es unterscheiden vom 'Dumpfen', nicht Eigenklaren. Der Terminus 'unendlich' soll es unterscheiden von allem, was nach Ort, Zeit oder Dinglichkeit beschränkt ist. Dabei ist dann solche Unterscheidung und Ausschließung nicht etwa ein eigentliches positives oder negatives *Attribut* am Brahman, sondern das *Wesen* des Brahman selber als allem andern entgegengesetztes, sowie die Weißheit die Schwarzheit ausschließt

[1] Taitt. 2, 1.

nicht durch ein noch hinzukommendes Attribut, sondern durch ihr Wesen als Weißheit selber. So haben die besagten drei Termini, indem sie ein und dasselbe Objekt bezeichnen, einen Sinn und einen einheitlichen Sinn, und sind doch nicht bloße Synonyma. Ausgedrückt wird durch sie das Brahman, eines nur, eigenklar, frei von allen Unterschieden. Da dieses die Bedeutung obigen Grundtextes ist, so ist er in Übereinstimmung mit dem andern Texte:

Seiend nur, mein Lieber, war dieses im Anfange, eines, ohne ein Zweites.

Während andere Stellen wie etwa Taitt. 3, 1, Chānd. 6, 2, 1, Brih. 1, 4, 1 das Brahman als die Ursache der Welt beschreiben, ist sein *Wesen* in unserer Grundstelle bedeutet. Nach der Regel aber, daß alle Teile der Schrift in der Lehre übereinstimmen müssen, ist dann auch in allen 'Ursachstellen' das Brahman zu verstehen, wie es alle Vergleichung und Unterscheidung nach Klassenmerkmalen von sich ausschließt, also streng zweitlos ist. Und ebenso ist das an unserer Stelle gelehrte Wesen des sonst als Welt-Ursache bezeichneten Brahman in Übereinstimmung damit, also als des strikt zweitlosen zu behaupten. Jene Zweitlosigkeitsstelle duldet aber auch nicht eine etwaige Zweitheit (d. h. Mehrheit) von Eigenschaften, denn sonst ergebe sich Widerspruch mit Stellen wie:

Eigenschaftslos, fleckenlos . .

Also lehrt unsere Grundstelle zugleich das Brahman als das in sich Teillos-Homogene.

b) Eigentlich — Uneigentlich.

= Bei solcher Deutung haben aber doch die Termini Reales, Erkenntnis, Unendliches ihren ersten, eigentlichen Wortsinn verloren, sollen (nur negierend) das Wesen ihres Objektes andeuten, sofern dieses das Konträre ausschließt, und sind also nur uneigentlich.

— Was schadet denn das? Die Tendenz des ganzen Satzes ist eben stärker an Wirkung als die direkte Bezeichnungskraft (der einzelnen Termini). Sie macht sich die Bedeutung der einzelnen Termini dienstbar. Die Tendenz grammatischer Koordination mehrerer Termini geht aber, wie jeder zugibt, auf Einheit.

= Aber man findet doch nirgends, daß *alle* Termini einer Satzaussage uneigentlich gebraucht werden!

— Was soll das heißen! Auch *ein* Terminus kann uneigentliche Bedeutung immer nur haben, wenn diese nicht der Tendenz der ganzen Aussage widerspricht. Steht aber anderweitig fest: So und so ist die Tendenz der ganzen Aussage, so können ohne Fehler zwei,

drei oder beliebig viele Termini ebensogut wie ein einziger uneigentlichen Sinn haben, wenn sie dadurch in Einklang mit der Gesamttendenz der Aussage kommen. Das wird von den Grammatikern anerkannt. Ja, einige Mīmāmsaka's behaupten ja gradezu, daß überhaupt alle Termini, die sich z. B. in imperativischen Sätzen gewöhnlicher, weltlicher Redeweise finden, nur uneigentlich seien. Ein Imperativ — sagt man — sei nur dann ein Imperativ im eigentlichen Sinne, wenn er antreibe zu einem 'Apūrva', das heißt, zu etwas, was ein Mensch nicht sowieso schon (oder aus andern Motiven) tue. Das tun aber nur die vedischen, nicht die weltlichen Imperative. Alles gewöhnliche Handeln, von denen die weltlichen Imperative sprechen, sei also nicht eigentlich sondern nur uneigentlich ein Gebotenes. Auch die andern Termini eines Imperatives neben dem Verb selber können nur einen eigentlichen Sinn haben, wenn sie auf ein Apūrva gehn. Wenn nicht, so seien auch sie nur uneigentlich.
Kurzum: die Vedānta-Texte der Einheitslehre sind maßgebend schlechthin.

6. Auch die Sinneswahrnehmung bezeugt die reine Einheit

Wir sagten: Stünde Sinneswahrnehmung und Schrift in Widerspruch, so überwöge die Autorität der Schrift. Von solchem Ueberwiegen der Schrift wäre nun aber überhaupt nur zu reden, wenn ein solcher Widerspruch wirklich vorläge. Aber das ist gar nicht der Fall. Die Wahrnehmung selber bewirkt die Erfassung des Brahman als des Nicht-Differenzierten, rein Seienden.
= Wie ist das möglich! Objekt der Wahrnehmung ist doch grade das Ding in seiner Vielfältigkeit. Wir nehmen doch wahr in der Form: Hier ist ein Topf, da ist ein Tuch. Wo keine Unterschieds-Erfassung statt hat, würde es für alle Erkenntnis-arten und -akte immer nur ein und dasselbe Objekt geben. Mithin könnte auch immer nur ein und dasselbe Urteil stattfinden, so wie das da der Fall ist, wo ein ununterbrochen-einförmiges Vorstellen dem Urteile zugrunde liegt — Laß uns prüfen. Nehmen wir das Urteil: Hier ist ein Topf. Wie werden hier die Istheit überhaupt und die Istheit des gesonderten Dinges (die Soheit) poniert? Es handelt sich offenbar um zwei verschiedene Positionen. Diese können aber nicht beide die eine Wahrnehmung als Grund haben, denn sie fließen aus sukzessiven Vorstellungsakten. Die Wahrnehmung selber ist aber momentan. Entweder das Sein selber von a oder das a-Sein von a ist Objekt der Wahrnehmung, nicht aber beides. Nun setzt aber die Apperzeption

der letzteren die der ersteren schon voraus, um möglich zu sein. Und außerdem noch die Erinnerung an alle ausgeschlossenen Nicht-a. Also ist nur das Sein selber eigentliches Objekt der Wahrnehmung. Also faßt Wahrnehmung Unterschiedenheit nicht auf. Also müssen Urteile, die Unterschiede behaupten, in Täuschung beruhen.

7. *'Unterschied' ist überhaupt nicht definibel.*

Ja, die Logiker vermögen nicht einmal anzugeben, was eigentlich der kategoriale Sinn des Wortes 'Unterschied' sein soll.

1. Unterschied kann zunächst nicht unter die Kategorie *Wesen* fallen. Denn sonst würde bei der Apperzeption des Wesens des Dinges eo ipso actu wie das Urteil über das Wesen des Dinges so auch zugleich das Urteil über seine Verschiedenheit von allen andern Dingen gegeben sein.

= Wenn das Wesen von Ding a auch aufgefaßt ist, so erfordert das Urteil 'Verschieden' doch noch Erinnerung an die Non-a, und wo solche Erinnerung nicht ist, ist auch kein Urteil über Unterschiedenheit.

— Nein. Wer behauptet, daß die Unterschiedenheit unter die Kategorie Wesen falle, kann nicht das Vorausgesetztsein der Non-a behaupten. Ihm fällt Unterschied und Wesen zusammen. Das Urteil über das Wesen selbst müßte dann schon selber die Kenntnis der Non-a voraussetzen. 'Topf' und 'unterschieden' würden dann wie etwa hasta und kara[1] rein Synonyma sein.

2. Ferner aber: Unterschied kann auch nicht unter die Kategorie *Attribut* fallen. Denn wäre er ein Attribut, so käme der Verschiedenheit selber Verschiedenheit zu, nämlich vom Wesen. Denn sonst wäre es ja nicht Attribut sondern Wesen. Da diese nun aber doch verschieden sind, so wäre die Verschiedenheit des Attributes selber ein Attribut jener ersten Verschiedenheit. Und so käme man auf den logischen Fehler des regressus in infinitum. Und außerdem ergäbe sich noch der logische Fehler der *Wechsel-bedingtheit*, in der Form: Einerseits, nur wenn Auffassung des Dinges als charakterisiert durch generische Attribute statthat, kann es Verschiedenheitsauffassung geben. Andererseits: jene kann es nur geben, wenn diese zum voraus statthat. — Also, der Begriff von Verschiedenheit ist ein logisches Unding. Die Wahrnehmung bezeugt also nur rein Seiendes.

3. Ferner: Wir sagen (populär): Das ist ein Topf, das ist ein Tuch. Ein Topf wird wahrgenommen, ein Tuch wird wahrgenommen. In solchen Erkenntnissen kommen offenbar alle Wortbedeutungen

[1] hasta und kara heißen beide Hand.

einzig auf Sein und Vernehmung heraus. Denn in allen solchen Erkenntnisakten zeigt sich allein das Seiende selber als *beharrlich*. Darum ist es auch allein das Reale. Alle Attribute aber *wechseln* und sind darum unreal. Wie bei der Strick-schlange. Wie der Strick, dem etwa eine Schlange, eine Röhre, ein Riß im Erdboden oder sonstige ihm ähnliche Formen (irrig) aufgebildet werden, allein dauert, jene Aufbildungen aber wechseln, und wie darum hier der Strick allein als das wirklich Vorhandene anerkannt wird, so werden jene andern weil nicht dauernd als irreal anerkannt.

= Aber bei dem Strick-beispiele folgt die Irrealität der Schlange oder der andern Verwechselungen (Aufbildungen) doch nur daraus, daß die Schlange-Vorstellung *aufgehoben* wird durch die hernach eintretende (richtige) Erkenntnis des Substrates in der Form: Dies ist ein Strick und keine Schlange, nicht aber aus der Nicht-Beharrlichkeit der Schlange. Und die Realität des Strickes ergibt sich nicht aus seinem Beharren, sondern weil er nicht 'aufgehoben' wird. Der Topf, das Tuch usw. werden aber eben nicht aufgehoben. Woher also ihre Irrealität?

— Überlege doch. Beim Topfe und dgl. bemerken wir doch zweifellos eine Exklusion. Untersuchen wir, welchergestalt sie ist. Die Erkenntnis: dies ist ein Topf, schließt doch aus, daß es etwa ein Tuch oder sonst ein anderes mögliches Ding sei. Das heißt aber doch nichts anderes als: durch die Erkenntnis: dies ist ein Topf, wird etwas anderes, z. B. ein Tuch, aufgehoben. Jene Exklusion ist also selber der von Dir erwartete Abweis anderer Objekte durch deren *Aufhebung*. Also ist Nichtbeharrlichkeit das Kriterium von Irrealität, Beharrlichkeit — wie beim Strick — das Kriterium der Realität. Und folglich ist alles, was über das reine Sein hinausgeht, irreal. — Das läßt sich auch in der logischen Figur[1] formulieren: Seiendes ist real, weil beharrlich, wie bei der Strick-schlange der Strick. Töpfe und dgl. sind irreal, weil nicht beharrlich, wie die dem Stricke aufgebildete Schlange.

Steht es aber so, dann ist auch allein die beharrende Vernehmung real (objektiv). Sie nur ist seiend (richtig).

8. Sein und Vernehmung sind identisch

= Aber das rein Seiende ist doch *Objekt* der Vernehmung (des Bewußtseins *um* das Seiende). Dann muß doch wenigstens es selber von dieser (vom Bewußtsein) verschieden sein.

[1] In der dreiteiligen Form. Vgl. Dīpikā, S. 19.

— Keineswegs. Verschiedenheit ist ja überhaupt bereits abgetan, weil sie weder Objekt von Wahrnehmung noch überhaupt logisch bestimmbar ist. Darum ist auch die Annahme, das Seiende stehe zur Vernehmung im Objektsverhältnis abwegig. Vielmehr, das Seiende ist mit der Vernehmung selber identisch. — Vernehmung ist aber selbsterwiesen, eben weil sie Vernehmung (Bewußtsein) ist. Bewußtsein kann ja nur durch sich selbst sich erweisen. Wäre es durch etwas anderes erwiesen, als durch sich selbst, so wäre es wie Topf und dgl., ein Nicht-Bewußtsein. Auch ist zu seinem Erweis nicht etwa noch einmal wieder ein zweites Bewußtsein (u. s. f.) notwendig, da es 'klar' ist durch sein eigenes Sein selber. Wann immer Bewußtsein statthat, niemals finden wir es 'nicht-klar' (wie das etwa Töpfe und andere 'dumpfe' Objekte sein können), sodaß es etwa auch erst, wie diese, von etwas anderm außer sich selbst Klarheit gewinnen müßte.
= Aber wenn ein Bewußtseins-akt statthat, so zeigt sich darin doch immer ein bestimmtes Objekt desselben, wie etwa bei dem Bewußtseinsakte: Das ist ein Topf. Niemand vollzieht den Bewußtseins-(Erkenntnis-)Akt: dies ist ein Topf, so, daß er dabei nur ein Bewußtsein überhaupt hätte, sondern er hat dabei ein Bewußtsein eines Objektes und zugleich mit der Bestimmtheit: 'Dieses hier'. Indem hier das Eintreten von Vernehmung Ursache für das Eintreten der 'Klarheit' des Topfes hier wird, verhält es sich damit ähnlich wie bei dem Zusammentreffen des Gesichtssinnes oder eines der übrigen Sinne mit ihrem Objekte. Demnach ist es also auch nicht richtig, wenn Du behauptest, daß das Bewußtsein immer nur durch sich selber erweislich wäre. Vielmehr kann es auch logisch, durch Schluß (aus etwas anderm als ihm selber) gefolgert (induziert) werden, nämlich aus dem Umstande, daß das 'Klarsein' eines Objektes immer nur zeitweilig ist. Dieser Umstand ist aber ein echtes logisches Beweismittel (Induktionsmittel).
— Dann wäre ja das Bewußtsein, das doch auch Du in die Klasse des 'Nicht-Dumpfen' rechnest, ein Dumpfes!
= Durchaus nicht. Denn was bedeutet Nicht-Dumpfheit? Doch nicht die Untrennbarkeit von Sein und Klarheit! Denn die hat ja z. B. bei Lust und dergleichen seelischen Zuständen auch statt. Sobald ein Lustgefühl *ist*, ist es auch zugleich 'klar'. Kurzum, das Vernehmen (Bewußtsein) vernimmt sich nicht selber (sondern Objekte), sowenig wie die Fingerspitze, die einen andern Gegenstand tastet, sich selber tastet.
— All das saugst Du Dir aus den Fingern. Du hast die eigentliche

Art und Kraft der Vernehmung nie erprobt. (Nach der populären Ansicht) haben die Objekte ihre 'Klarheit' durch etwas anderes, z. B. ihre Sichtbarkeit durch die Farbe. Aber hinsichtlich des Bewußtseins gibt es ein 'Klarsein' als verschieden vom Bewußtsein selber und als ein Prädikat des Objektes selber garnicht. Alles Empirische aber hat überhaupt nur durch die — von uns beiden zugestandene — Vernehmung statt. Es ist also sinnlos, ein objektives Prädikat 'Klarheit' zu fingieren. Mithin wird Vernehmung auch nicht irgendwie logisch erschlossen oder aus anderer Erkenntnis erwiesen, sondern andere selber erst resultieren machend resultiert es selber nur durch sich selbst. — Das läßt sich auch in der logischen Figur sagen: Vernehmung (Bewußtsein) ist etwas nach Attributen und Prädizierbarkeit durch nichts anderes Bedingtes, weil erst durch Zusammenhang mit ihr selber alle Objekte nach Attribuierung und Prädizierbarkeit möglich werden. Was nämlich durch seine Beziehung zu etwas anderm dessen Attribuierung und Prädizierung erst möglich macht, das ist selber in Bezug auf dieses beides nicht vom andern bedingt. Nehmen wir das Beispiel der Farben und der Sichtbarkeit. Die Farben bewirken durch ihre Verbindung mit der Erde die Sichtbarkeit der Erde. In Bezug auf sich selber aber, für ihre eigene Sichtbarkeit, besteht nicht noch einmal wieder die Bedingung der Verknüpftheit mit Farbe. — Also, die Vernehmung leuchtet, sich selbst erleuchtend, und gibt selbst erst den empirischen Dingen Klarheit.

9. Bewußtsein ist ewig und wandellos.

Dasselbe eigenklare Vernehmen ist auch *ewig,* weil es niemals nicht gewesen sein kann. Das folgt schon unmittelbar aus seiner Selbsterwiesenheit. Ein Zuvor-nicht-Gewesensein der selbsterwiesenen Vernehmung könnte weder durch sich selbst noch durch anderes erkannt werden. Denn das Bewußtsein, das sein eigenes Nichtsein anerkennen müßte, könnte das weder, sofern es selber seiend ist: denn wie sollte es das anfangen, da die Tatsache seines Seins seinem Nichtsein widerspricht. Noch auch als Nichtseiendes: denn wenn es selber nicht ist, wie könnte es Erkenntnisgrund für irgend eine Behauptung überhaupt, und so auch für die seines Nichtseins sein! Noch weniger aber wäre das durch etwas anderes zu erkennen, weil Erkenntnis überhaupt nicht Objekt von etwas anderm als Erkenntnis sein kann. Ein Erkenntnismittel, wenn es das Zuvor-Nichtsein der Vernehmung erweisen will, müßte ja diese selbst sich zuvor zum Objekt machen in der Form: Dies ist Vernehmung. Aber da diese

nur durch sich selber resultiert, kann sie nicht mit 'dies' zum Objekt gemacht werden und darum kann ihr angebliches Zuvornichtsein nicht durch anderes festgestellt werden. Darum kann, da Zuvornichtgewesensein und anderes dgl. von ihr nicht gilt, von ihr auch kein Entstehen ausgesagt werden. Also gibt es an ihr auch nicht die mit Entstehen zusammenhangenden sonstigen Seins-Modifikationen. Da aber Bewußtsein nicht entstanden ist, so leidet es auch keine Mannigfaltigkeit an sich selbst, weil sich an ihm das Gegenteil findet von dem, was das notwendige Kriterium der Mannigfaltigkeit ausmacht. Kriterium der Mannigfaltigkeit ist ja Entstandenheit. — Und weiter: Vielheit und dgl. müßten ja Objekt der Vernehmung sein. Also können sie nicht ihr Attribut sein. Darum, da Vernehmung nur Vernehmen und nichts weiteres zum Wesen hat, kann sie kein weiteres vernehmbares Attribut haben.

10. Kein Unterschied zwischen Vernehmung und Vernehmer

Wie aber das Bewußtsein von allen Unterschieden frei ist, so hat es auch keinen 'Kenner' genannten, zu seinem Wesen noch hinzukommenden *Träger* (Subjekt). Als eigenklares ist es selber der Ātman. Auch schon deshalb, weil es nicht 'dumpf' ist. Denn Dumpfheit und Nicht-Ātman-sein gehören notwendig zusammen. Da nun Dumpfheit (das Kriterium von Nicht-Ātman-sein) dem Bewußtsein fehlt, so fehlt ihm auch das Nicht-Ātman-sein.

= Aber man urteilt doch: *Ich* erkenne. Also resultiert das Dasein des Kenners durch Wahrnehmung.

— Durchaus nicht. Es ist nur das Resultat eines Irrtumes, wie wenn man einem Stück Perlmutter das Silbersein beilegt. Die Vernehmung kann nicht zu sich selbst im Verhältnis des Täters (Subjektes) stehen. Der Kenner ist ihr nur aufgebildet, so wie man etwa in dem Urteil: Ich bin ein Mensch, den durch ganz äußerliche Attribute (zoologischer) Menschheit charakterisierten Erdenkloß (des Leibes) dem Ātman selber zurechnet. Kenner-sein heißt, das agens der Ausübung des Erkennens sein. Das aber ist etwas ganz Wandelbares und Dumpfes, ein Produkt der materiellen Evolution, eine Funktion des (materiellen) Ahankāra-Knotens. Wie könnte solches an dem wandellosen 'Zeugen', dem rein seienden Ātman selber stattHaben! Täterschaft kann sowenig wie Farben und dgl. ein Prädikat des Ātman sein, da sie, wie diese auch, selber erst durch einen Vernehmungs-akt, durch Beobachtung, resultiert. — Ferner: Bei Tiefschlaf, Ohnmacht und dgl. setzt das Ichbewußtsein aus, während

doch der Ātman offenbar beharrt. Daraus folgt, daß der Ātman nicht in den Objektbereich des Ichbewußtseins fällt. Würde zugegeben, daß der Ātman Täter sei und in den Objekt-bereich des Ichbewußtseins falle, so wäre die Folge unvermeidlich, daß er wie der Körper dumpf, nur für anderes da seiend (dinglich) und ātmanlos wäre.

Für alle, die die Giltigkeit der Erkenntnis-gründe anerkennen, steht fest, daß von dem in den Objekt-bereich der Ichvorstellung fallenden, als Täter erwiesenen Körper der Ātman, der die Früchte der Handlungen des Körpers, wie Himmel und dgl., genießt, verschieden ist. So ist auch der 'Zeuge', der inwendige Ātman, als verschieden zu bezeichnen von dem mit 'Ich' bezeichneten Kenner. So ist der dumpfe Ahankāra nur *Mittel zur Kundmachung* dessen, was von wandellosem, beharrlichem Wesen ist (des Bewußtseins), und er macht es kund durch die *Einwohnung* von diesem in ihm selbst.

Das ist ja allgemein die Natur der Kundmachungs-mittel, daß sie das zu Kündende künden dadurch, daß dieses ihnen selber einwohnt: ein Spiegel, ein Wasserfleck, eine Stoffmenge tun das Gesicht oder die Mondscheibe oder den Kuhtypus kund dadurch, daß diese jenen (Kundmachungs-Medien) *einwohnen*. — So entsteht die Täuschung die der Satz ausdrückt: *Ich* erkenne.

= Aber wie kann der dumpfe Ahankāra, der selber erst durch die Vernehmung offenbar gemacht wird, ein Kundmacher der eigenklaren Vernehmung sein!

— Nun, die Handfläche, die doch selber durch die Strahlen des Sonnenlichtes kund gemacht wird, tut ihrerseits doch auch wieder jene kund. Wenn Strahlen durch ein Gitterfenster fallen, kann man das deutlich sehen. Ihr Schein wird lebhafter durch die Hand (die ihnen entgegengehalten wird), obgleich sie selber erst die Hand sichtbar machen.

Aus dem gleichen Grunde aber, weswegen der mit Ich bezeichnete Kenner in dem Urteile: Ich erkenne, kein reales Attribut des reines Denken seienden Ātman ist, reicht er ferner auch nicht in die Zustände von Tiefschlaf und Erlösung hinein. In diesen beiden Zuständen vergeht die Aufschrift 'ICH', und das SELBST zeigt sich hier im eigenen Wesen als reines Vernehmen schlechthin. Darum bemerkt auch wohl jemand, der aus dem Schlafe erwacht ist, gelegentlich: ‚Ich wußte von mir selber nichts mehr'.

II. Summa summarum

Also: Real, frei von allen Vielheit-unterscheidungen, nicht differenziert, reiner Geist, homogenes, absolutes, ewiges Bewußtsein — dieses tritt durch illusorischen Wahn auseinander in die mannigfaltigen Unterschiede von Erkenner, Erkanntem, Erkenntnis. Die Wurzel dieser Illusion ist Avidyā. Diese zu beseitigen und das Wissen von der Einheit des Selbst mit dem Brahman ewigen, reinen, erwachten, erlösten Wesens zu erlangen: darauf gehn alle Vedānta-Stellen, und darum will der Sūtrakāra jetzt mit ihrer Erklärung beginnen.

= Diese ganze vom Gegner vorgetragene Lehre ist nichts weiter als ein Gespinnst von aller logischen Distinktion spottendem, falschen Räsonnement. Auf solche Fiktionen kann nur kommen, wer *nicht* erwählt ward von dem Höchsten Wesen, das die Schrift in Wahrheit lehrt —, nicht erwählt, weil ihm die dafür nötigen Eigenschaften fehlten. Sein Verstand ward verstört durch Wahnvorstellungen, fließend aus Sünden von Urbeginn her, und darum weiß er nicht, was Worte und Sätze sind und besagen und irrt vom Wege richtigen Denkens, wie es aus der Wahrnehmung und allen anderen Erkenntnisprinzipien entspringt und ihnen gemäß zu vollziehen ist. Wer den rechten Verhalt der Dinge kennt, wie er sich aus den nach Gesetzen der Logik aufgefaßten Schriftstellen, aus Wahrnehmung und aus allen andern Erkenntnisgründen ergibt, muß solche Lehre verwerfen. Das wollen wir jetzt zeigen.

1. Indifferenziertheit ist unbeweisbar

Die das nicht differenzierte Ding lehren, können auf keinerlei exemplum probans sich berufen, weil alle Erkenntnis-prinzipien nur auf differenzierte Dinge gehen. Wer, im Vorurteil seiner Schullehre befangen, sagt, das sei auch gar nicht nötig, denn jener Satz resultiere mit dem Faktum der Vernehmung selber ohne weiteres, der wird gerade durch das Selbstzeugnis der Vernehmung widerlegt. Denn alle Vernehmungs-akte gehen immer auf etwas durch irgendeine Diesheit oder Dasheit Charakterisiertes, wie das Urteil beweist: 'Dieses habe ich gesehen.' Das ist der unmittelbare Tatbestand. Und selbst wenn dieser sich durch irgendwelche künstliche Argumentation in sein Gegenteil verkehren ließe, so müßte das selber geschehen durch vom bloßen Sein verschiedene (den Beweis vermittelnde) Sonderbegriffe. Und so würde durch ebendiese, die den Beweis der Nichtdifferenziertheit der Vernehmung erst ermöglichen würden, selber sogleich wieder ihre Differenziertheit bewiesen. Das Ergebnis wäre nur, daß in einem mit *gewissen* Attributen versehenen Objekte gewisse *andere* Attribute ausgeschlossen würden, nicht aber, daß es überhaupt keine habe. Das Denken hat mindestens die zwei Prädikate: Das Gedachtwerden selbst (als Akt) und das 'Leuchten'. Denn zur Natur des Erkennens gehört das 'Beleuchten'. — Auch im Schlafe, im Außersichsein, in der Ohnmacht ist die Vernehmung differenziert. Wir werden das im gehörigen Zusammenhange später dartun.

Und ferner: die vom Gegner selber anerkannten Bestimmtheiten der Vernehmung wie ihre Ewigkeit, ihre Eigenklarheit, sind doch selber *mehrfache* Bestimmtheiten. Auch sind sie nicht als 'bloßes Sein selber' zu erweisen. Und auch unter denen, die das bloße Sein behaupten, ist selber noch Streit über 'Besonderheiten' seiner Art und Weise, und diejenigen von diesen, die man dann selber für die richtigen hält, benützt man auch hier, um seine eigene Auffassung (vom rein Seienden) als die richtige darzutun. — So bleibt es dabei: das Reale ist differenziert durch Attribute, entsprechend den verschiedenen Erkenntnis-Prinzipien und -Arten.

2. Alle Erkenntnisprinzipien beweisen Differenziertheit

a) Das Wort[1]

Von letzteren ist zunächst das Erkenntnisprinzip des *WORTES* offenbar nur zur Bezeichnung von *differenzierten* Gegenständen fähig. Es hat es ja mit Worten und Sätzen zu tun. Das *Wort* ist aber immer eine Verbindung von Wurzel und Suffix. Da diese beiden ihrem Sinne nach verschieden sind, so muß notwendig das Wort einen in sich differenzierten Sinn haben. Und weiter die Vielheit der Worte entspricht einer Vielheit von Begriffen. Der *Satz* aber, als Verknüpfung von Worten, ist Ausdruck einer Verbindung von mehreren Begriffen und darum gar nicht fähig, ein nicht differenziertes Etwas auszusagen. Also kann das WORT kein undifferenziertes Ding begründen.

b) Die Sinneswahrnehmung

Weiter die Wahrnehmung. Sie zerfällt in bestimmte und unbestimmte[2]. Weder als die eine, noch als die andere kann sie ein undifferenziertes Ding zur Erkenntnis bringen. Die *bestimmte* geht auf das nach Klassenmerkmalen und sonstigen Begriffen Charakterisierte, also auf Differenziertes. Die *unbestimmte* aber desgleichen. Denn sie ist ja der Grund der Möglichkeit für die Erinnerung an den (in ihr erstmalig aufgefaßten) Gegenstand, die hernach in der 'bestimmten' statthat. Die unbestimmte ist Auffassung des Objektes unter gleichzeitigem Fehlen *einiger* Attribute, nicht aber *aller* Attribute überhaupt. Die Auffassung eines überhaupt Attributlosen beobachtet man niemals. Sie hat auch niemals statt. Denn alle Wahrnehmung entsteht durch irgendeine Unterscheidung in der Form: 'Dies ist *so*', da kein Gegenstand aufgefaßt werden kann, ohne eine

[1] Zu den drei 'Erkenntnisprinzipien', Sinneswahrnehmung, Schlußverfahren und Wort vgl. Dīpikā, S. 6, ff. [2] Vgl. Dīpikā, S. 6.

ihm charakteristische Formbestimmtheit, wie z. B. Dreieckige-wammenhaftigkeit[1] an der Kuh. Unbestimmte und bestimmte Wahrnehmung unterscheiden sich nur so: die unbestimmte ist Apperzeption des *ersten* Exemplares einer Klasse von Gegenständen. Die Auffassung des zweiten, des dritten usf. Gegenstandes derselben Klasse ist die bestimmte. Bei der Apperzeption der ersten einzelnen Kuh sieht man nicht schon ein, daß der Begriff 'Kuh' dieses Exemplar sich subsumiert. Wohl aber bei der zweiten, dritten usf. Erst aus der Apperzeption des zweiten, dritten usf. Exemplares ergibt sich dann (auch in Bezug auf das erste) das 'Bestimmtsein', nämlich durch das Prädikat der Subsumierbarkeit unter den gleichen Gattungsbegriff, z. B. von Kuh, der dann die zweite Wahrnehmung mit der ersten verknüpft und in einem (allgemeinen) *Schema* (Formbestimmtheit) besteht. Darum ist die Apperzeption des zweiten, dritten usf. Exemplares 'bestimmte' Wahrnehmung. Und andererseits, nur weil die Subsumtion unter den Klassenbegriff z. B. von Kuh (der in einer Formbestimmtheit des Dinges, z. B. in der Dreieckige-wammenhaftigkeit sein Schema hat), bei der Apperzeption des ersten Exemplares nicht schon mit aufgefaßt wird, nur darum ist diese eine 'unbestimmte'. Keineswegs aber, weil in dieser überhaupt noch keine Attribute wie Gestalt, Farbe oder allgemeine Merkmale überhaupt apperzipiert würden. Da diese vielmehr alle anschaulich wahrgenommen werden und da, was Form hat, nicht ohne seine Form wahrgenommen werden kann, so wird schon bei der Apperzeption des ersten Exemplares das Ding *mit* Formbestimmtheit — 'dies ist so und so' — aufgefaßt. Bei der Apperzeption des zweiten, dritten usf. Exemplares wird aber außerdem immer die Bestimmtheit durch das Prädikat der Subsumierbarkeit unter den Klassenbegriff wie z. B. 'Kuh' mit apperzipiert — sowie im Falle des Formtragenden die Form —, und darin besteht dann die 'Bestimmheit' der Wahrnehmung[2].

Also: Die Wahrnehmung hat niemals Nicht-Differenziertes zum Gegenstande.

Auch keine Bheda-abheda-Lehre[3].

Damit ist auch die 'Sonder-Unsonderheit', das heißt die 'Verschiedenheit und Identität zugleich' abgelehnt, die andere lehren. Denn wie kann man bei dem Urteile: *dies* ist *so,* von Identität der

[1] Das übliche Kriterium der Kuhheit. [2] Unbestimmtheit und Bestimmtheit sind also nur verschieden als unvollständige und durchgängige Bestimmtheit. [3] Vgl. Vischnu-Nārāyana, S. 108.

beiden Vorstellungen 'dies' und 'so' reden! ('Dies' wird dem 'so' subsumiert, aber nicht identifiziert.) Die Vorstellung 'so' ist hier eine *Formbestimmtheit*, wie etwa die Dreieckige-wamme-haftigkeit der Kuh. 'Dieses' aber meint das durch sie bestimmte *Ding*. Dies ist 'so-artig', nicht aber 'mit so identisch'. So ist die Behauptung der Identität mit der wirklichen Wahrnehmung in Widerspruch.

Prädiziertes und Prädikat sind verschieden.

Schon das erste Ding (einer Klasse) wird, sobald es aufgefaßt wird, in Exklusion zu allen andern möglichen Dingen aufgefaßt. Diese Exklusion ergibt sich aus der Charakterisiertheit durch eine eigentümliche Formbestimmtheit, wie etwa die Kuhheit eine ist, entsprechend der Wahrnehmung: dies ist so (und zugleich nicht anders). Wo immer aber ein solches Verhältnis von Prädiziertem und Prädikat statthat, ist schon in der Auffassung selber zugleich der beiden Unterschiedenheit (Nicht-Identität) offenbar.

Stäbe, Ohrringe und dgl. Gegenstände, für sich bestehend und von eigener Formbestimmtheit, können je nach Zeit und Gelegenheit auch als bestimmende Attribute eines andern Gegenstandes auftreten[1]. Begriffe andererseits wie Kuhheit, die *nur* als Formbestimmtheiten von Dingen wirklich sind, bestehen nur als Ding-Prädikate. Trotz dieser Verschiedenheit ist aber in beiden Fällen das Verhältnis von bestimmtem Gegenstand und bestimmendem Attribut das gleiche. Und in beiden Fällen ergibt sich Wahrnehmung der Unterschiedenheit (der Nicht-Identität) von Prädiziertem und Prädikat. Der Unterschied ist nur, daß Stab und Ring auch als gesondert wahrgenommen werden können, allgemeine Merkmale aber nicht.
Also, die Behauptung, daß die Unterschiedenheit des Attributes vom Dinge selber durch die Wahrnehmung widerlegt werde, kann nur geschehen unter Verleugnung der doch allgemein anerkannten Wahrnehmung von der Form 'Dies ist so'. Dasselbe sagt deutlich der Sūtrakāra in S. 2, 2, 33:

> Nicht in einem und demselben (können widersprechende Prädikate statthaben), weil es unmöglich ist.

c) Die Reflexion

Geht aber die Wahrnehmung allein auf Differenziertes, dann auch die zweite Erkenntnisquelle, die Reflexion. Denn deren Objekt kann ja nur sein, was in Verknüpfung steht mit aus Wahrnehmung

[1] Nämlich des Stab- oder Ring-Trägers.

Erkanntem. Also haben, auch wenn man über die Zahl der Erkenntnismittel uneins ist, doch jedenfalls die von allen anerkannten Erkenntnismittel ein gleiches Objekt, und darum kann durch keins von ihnen das Ding ohne Differenzen resultieren. Wer ein solches behauptet, stützt sich dabei in Wahrheit doch immer auf irgendwelche unterschiedliche Momente am Dinge und merkt den Widerspruch in seinen eigenen Worten nicht, etwa wie der Mann, der die Kinderlosigkeit seiner eigenen Mutter behauptet.

3. Rein Seiendes wird nicht wahrgenommen

Ihr sagt: Die Wahrnehmung faßt selber nur das rein Seiende und geht darum nicht auf Verschiedenheit, zumal diese 'ein logisches Unding' ist. Aber jene Behauptung ist bereits abgewiesen worden durch unsern Nachweis, daß alle Vernehmung nur auf das durch Merkmale charakterisierte Ding geht, und ferner durch den Umstand, daß solche Merkmale, indem sie ja ein ihnen Korrelatives (nämlich ihren Träger) voraussetzen, selber zugleich Ursache werden zur Unterscheidung ihrer selbst von ihrem Träger. Ihr selber gebt zu, daß was, wie beim Bewußtsein und den Farben, Ursache ist einer Aussage über anderes, auch Ursache einer Aussage über sich selber werden kann. Das gilt aber auch für die Unterschiedenheit. Darum ergibt sich hier weder, wie Ihr behauptet, ein regressus infinitum noch die logische Wechselbedingtheit. Auch wenn die Wahrnehmungserkenntnis, wie Ihr behauptet, nur momentanen Charakter hätte, würde doch eben in diesem Momente die begriffliche Wesenheit des Gegenstandes — z. B. sein Kuh-Sein —, die seine Verschiedenheit von andern Dingen und seine Formbestimmtheit zugleich befaßt, apperzipiert, und in dieser Hinsicht bliebe für den sukzedierenden Moment nichts neues aufzufassen übrig.

Der angeblichen Apperzeption des bloß Seienden widerspricht die tatsächliche Erkenntnis in der Form von Urteilen wie: 'Es ist ein Topf, es ist ein Tuch'. Denn diese gehen auf unterschiedene Dinge. Würde in der Wahrnehmung nicht die Besonderung aufgefaßt, die bezeichnet ist durch den Klassenbegriff, bestehend in der Formbestimmtheit des Dinges und zum bloßen Sein hinzukommend, wie würde dann jemand, der ein Pferd sucht, sich abwenden, wenn er einen Büffel sieht! Ferner: ist bei allen Wahrnehmungen nur das Sein an sich Objekt, warum werden dann nicht bei jeder einzelnen beliebigen Wahrnehmung zugleich alle beliebigen Worte erinnert, die mit beliebigen andern Wahrnehmungen assoziiert sind? Ferner:

Ist bei Wahrnehmung von Pferd und Elefant das Objekt identisch, so ist die Apperzeption des Späteren nur Apperzeption von bereits Apperzipiertem und ohne Unterschied von dieser, ist also gar nicht neue Apperzeption, sondern nur wiedererinnernde Reproduktion. Gibt man aber Art-Unterschiede des Vorstellens zu (z. B. den von Neu-Apperzeption und bloßer reproduzierender Erinnerung), so ist damit schon zugestanden, daß es auf differenzierte Objekte geht. Haben alle Erkenntnisakte nur ein identisches Objekt, so wird auch durch einen alles apperzipiert, und Unterschiede von blind, taub usw. gäbe es also nicht. Auch mit dem Auge wird nicht bloß Seiendes apperzipiert, da es die Farbe, das gefärbte Ding und die dem Farbigsein gesetzmäßig zugeordneten Merkmale (wie Dimensionalität) auffaßt. Auch mit dem Getast nicht, weil es auf Dinge, charakterisiert durch Tastbarkeit, geht. Und ebenso mit allen andern Sinnen nicht: sie gehen auf Dinge, die durch Laut-, Geschmack-, Geruch-Bestimmtheiten charakterisiert sind. Also ist überhaupt kein Mittel zur Apperzeption bloßen Seins. —

Ferner gäbe es Apperzeption des Unqualifizierten, rein Seienden durch Wahrnehmung, so würde die Schrift, die nach Dir ja erst recht auf ein solches gehen soll, schon anderweit Resultierendes wiederholen, also nur ein Anuvāda sein. Und endlich, das Brahman würde *demonstrabel* sein, damit aber der Dumpfheit, der Vergänglichkeit und all dem andern, was Du als Übelstände demonstrabeler Objekte angegeben hast, ausgesetzt sein. So schließen wir, daß Wahrnehmung immer geht auf Differenziertes, nämlich auf die durch Unterschiede der in Formbestimmtheiten des Dinges bestehenden Klassen- und anderen Merkmale Differenziertes. Die Klassenmerkmale bestehen nämlich jedenfalls in Formbestimmtheiten, denn es gibt außer der Formbestimmtheit nichts, was die Vorstellung der generischen Einheit unter mehreren Gegenständen bewirkt. Nur durch sie allein ist Prädizierung mit Klassenmerkmalen möglich. Und auch wer in dieser Hinsicht anderer Ansicht ist, gibt doch jedenfalls die Formbestimmtheit als solche zu. Formbestimmtheit ist aber Sondergestaltung, ist je nach den Dingklassen verschieden zu fassen. Weil aber die Auffassung des Klassenmerkmales durch sich allein hinreichender Grund ist der Möglichkeit des Urteiles: 'X ist verschieden', und weil außer ihm kein weiteres Moment aufgewiesen werden kann, und weil auch die, die ein solches annehmen, doch auch den Klassenbegriff als solchen anerkennen, so behaupten wir, daß das Klassenmerkmal selber sogleich schon die nota differentialis ist.

— Aber dann müßte, wenn jenes apperzipiert und dann im Urteil prädiziert ist, auch gleich das Urteil der Unterschiedenheit mit gegeben sein!
= Jawohl. In der Tat wird der Unterschied auch sogleich (implicite) mit ausgesagt auf Grund der Prädizierung mit dem Klassenmerkmal. Die Prädikation: 'Dies ist Kuh', exkludiert ja in der Tat sogleich und ipso actu alles Nicht-Kuh. Wenn die nota specifica, wie Kuhheit, aufgefaßt ist, so ist damit die Vorstellung und Prädizierung aller, sowohl fremdem wie eigenem genus zugehöriger Begriffe exkludiert. Die Auffassung der nota differentialis beseitigt durch sich die (vorher vorhandene) Ununterschiedenheit.
[In dem Urteile: dies ist verschieden von jenem, erfordert die Aussage über die beiden verglichenen Korrelativa zu ihrer eigenen Möglichkeit sie beide. Darum heißt es: Das Urteil über Verschiedenheit erfordert die Korrelative][1].

4. Vielheit ist real

Ihr behauptet: Sonderbestimmtheiten wie Topf und dgl. sind unreal, weil sie nicht *dauern*. Aber das ist das Wahnfigment jemandes, der den Unterschied nicht in Betracht gezogen hat zwischen dem (logischen) Verhältnisse von Aufhebbarem und Aufhebendem einerseits und dem (zeitlichen) Verhältnisse von Nicht-Dauer und Dauer andererseits. Beim Konflikte zweier Erkenntnisse nämlich findet jenes Verhältnis statt, und damit dann allerdings zugleich die Nicht-Dauer des Aufgehobenen (nämlich der durch die nachkommende richtige Erkenntnis aufgehobenen, früheren, falschen). Zwischen Topf, Tuch usw. selber aber ist kein solcher Konflikt, wenn sie voneinander gesondert sind nach Ort und Zeit (ihres jeweiligen Wahrgenommenwerdens). Konflikt kann hier sich nur ergeben, wenn dasselbe Ding an bestimmtem Orte und zu bestimmter Zeit als daseiend, und zugleich und am selben Orte als nicht daseiend erkannt würde. Bei solchem Konflikte hebt die stärkere Erkenntnis die andere auf, und das Aufgehobene wird damit ausgeschlossen. Daß aber, was in Beziehung auf den einen Ort und die eine Zeit wahrgenommen wurde, an anderem Ort und zu anderer Zeit als nicht seiend erkannt wird, ist kein Widerspruch. Wie sollte also hier das Verhältnis von Aufzuhebendem und Aufhebendem statthaben! Oder wie kann man behaupten, was einmal (in Ort und Zeit) nicht war, könne an anderm Ort und Zeit auch nicht sein! Bei 'Strick und Schlange würde eine Wahrnehmung

[1] Wohl Glosse.

des Daseins zweier auf gleichen Ort und Zeit bezogener Gegenstände stattfinden. Das ist ein Widerspruch, der zur Aufhebung und Nichtdauer des einen von beiden führt. Daraus ist aber nicht zu beweisen, daß, was an dem einen Raum- und Zeitpunkte gesehen wurde, an einem andern aber nicht, illusorisch sein müßte. Und so ist das Nicht-dauern allein kein Beweis des Unreal-seins. Die Argumentation aber: Das Seiende ist wirklich, denn es dauert, ist überflüssig. Die Behauptung gilt ja so schon, braucht also dieses Beweises nicht. Also, das Wirkliche ist nicht rein Seiendes.

5. Bewußtsein und Sein sind nicht identisch

Der Unterschied von Vernehmung und Objekt, nach dem Verhältnis von Objekt-habendem und Objekt, resultiert aus der Sinneswahrnehmung und wird durch nichts aufgehoben. So ist auch der Satz: Vernehmung und Sein sind identisch, abgewiesen.

6. Eigenklarheit, untersucht

Ihr sagt: Die Vernehmung ist eigenklar. Das trifft zu für den erkennenden Ātman in dem Momente, wo er andere Objekte beleuchtet, nicht aber notwendig für alle Momente überhaupt. Wie die Erfahrung zeigt, kann Bewußtsein sehr wohl selber Objekt von Erkenntnis (also von Bewußtsein) sein. Nämlich, 1. Als das eines andern für mich, oder als meines für einen andern, indem es durch Schlüsse aus Anzeichen am andern, wie z. B. aus seinem Annehmen oder Abweisen von Angebotenem[1], von mir erkannt wird. 2. Als das eigene, nämlich als vergangenes, (durch Erinnerung), wie in dem Urteile: 'Damals erkannte ich'. Mithin gilt der Satz der Gegner nicht: 'Ist es Bewußtsein, so ist es selbst erwiesen. Denn gäbe es Bewußtsein vom Bewußtsein, so wäre sein Bewußtseinscharakter aufgehoben'. Denn dann würde folgen, daß von eigenen, vergangenen Bewußtseins-akten oder von Bewußtseins-akten anderer kein Bewußtsein möglich wäre. Wollte man aber etwa die Erkenntnis fremden Bewußtseins durch Schließen nicht zulassen, so gäbe es auch kein Auffassen der Verknüpfung von Wort und Meinung, die ja *erschlossen* wird, und die Folge wäre, daß aller Verkehr durch die Sprache abgeschnitten wäre. Der Schüler schließt sich dem Lehrer an, weil er dessen Weisheit *erschlossen* hat: auch das könnte es dann nicht geben. Der Satz: 'Bewußtsein ist nicht Bewußtsein, wenn es Objekt

[1] Was sein Gefallen oder Mißfallen, also Bewußtseins-akte, beweist.

eines andern Bewußt-seins sein kann', ist also falsch. Bewußtsein-sein heißt, im Augenblicke seines Stattfindens durch sein Dasein selbst Klarheit[1] haben für sein eigenes Subjekt, und andererseits durch sein eigenes Dasein Beweismittel sein für die Existenz seines Objektes[2]. Diese beiden Merkmale, resultierend aus meinem eigenen Bewußtsein, verschwinden nicht, wenn mein Bewußtseins-akt Gegenstand eines anderen wird: also auch nicht das Bewußtsein-sein. Töpfe usw. sind nicht Bewußtsein, weil ihnen jene zwei Merkmale des Begriffes Bewußtsein fehlen, nicht aber, weil sie Gegenstand von Bewußtsein sein können. Ja, es ließe sich, da Dinge wie Luftblumen, weil sie nicht Objekt von Bewußtsein sind, auch kein Bewußtsein ausmachen, fast eher der Schluß ziehen: Bewußtsein, wenn es nicht Objekt von Bewußtsein ist, ist kein Bewußtsein.

— Aber die Luftblumen machen doch deswegen kein Bewußtsein aus, weil sie überhaupt nicht existieren, nicht aber, weil sie nicht Gegenstand von Bewußtsein sind.

= Gut, nur muß man dann auch sagen, daß Töpfe und dgl. 'dumpf' sind, nicht — wie Ihr behauptet — weil sie Objekt von Bewußtsein sind, sondern einfach deswegen, weil sie nicht Bewußtsein sind.

— Aber wenn es Bewußtsein vom Bewußtsein gibt, dann gleicht es Gegenständen wie dem Topf, und kann wie diese nicht die Exklusion von Nichtwissen sein.

= Diese Folge ergebe sich viel eher von Eurer Behauptung aus, nämlich so: Luftblumen können nicht Exklusion von Nichtwissen sein. Zugleich sind sie nicht Gegenstand von Bewußtsein. Also was nicht Gegenstand von Bewußtsein ist, kann nicht das Nichtwissen exkludieren. Also kann das Bewußtsein nicht das Nichtwissen exkludieren. Denn es ist nicht Gegenstand von Bewußtsein.

Also, der Satz 'Bewußtsein von Bewußtsein hebt den Begriff Bewußtsein auf', ist albern.

7. *Bewußtsein ist nicht ewig*

Ihr sagtet: 'Das Bewußtsein, weil es durch sich selbst resultiert, kann nicht zuvor nicht gewesen sein: damit ist auch ein Entstehen des Bewußtseins abgewiesen'. Hiergegen sage ich: das ist, als wenn ein Blindgeborener Blindenführer sein sollte! Zu sagen: es kann nicht nicht gewesen sein, weil es kein Mittel gibt, sein Nichtgewesensein

[1] Erkennbarkeit. [2] Die Gesichts-wahrnehmung eines Topfes ist, wenn sie als solche da ist, Beweismittel für das wirkliche Dasein des Topfes.

aufzufassen, geht nicht an, denn das Bewußtsein selber ist das Mittel dazu.

— Aber wie sollte Bewußtsein, wenn es existiert, im Widerspruch dazu sein eigenes Nichtsein konstatieren können?

= Nun, es liegt doch keine Notwendigkeit vor, daß das Bewußtsein nur das sich Gleichzeitige zum Objekte nimmt: sonst könnte es sich ja nie auf Vergangenes oder Künftiges beziehen.

— Die vorherige Nicht-Existenz müßte, indem sie festgestellt wird, doch gleichzeitig statthaben.

= Warum denn? Hast Du ein exemplum probans für diese Behauptung? Wenn nein, dann behaupte nicht. Wenn ja, dann um so schlimmer für Dich. Denn gibt es eins, so hebt es ja sofort durch sich selber die Behauptung selbst am schlagendsten auf. Niemand wird, wenn er nicht von Sinnen ist, Gleichzeitigkeit des Noch-Nichtseins des Dings mit dem Ding selber behaupten. Aber sie ist auch garnicht notwendig. Für die Sinneswahrnehmung gilt allerdings, daß sie nur das ihr Gleichzeitige aufzufassen vermag, nicht aber für die übrigen Erkenntnismittel und Erkenntnisweisen. Denn bei Erinnerung, bei Reflexion, bei Erkenntnis durch Schriftautorität, bei der magischen Erkenntnis usw. besteht erfahrungsgemäß Auffassung des zu *anderer* Zeit Statt-Findenden oder -Gefundenen. Allerdings ist das Verhältnis von Erkenntnismittel und Erkanntem so, das jenes nicht ohne dieses sein kann. (Mit jenem ist dieses notwendig auch gegeben). Aber das heißt durchaus nicht, daß jenes nicht ohne *Gleichzeitigkeit* seines Objektes sein könne. Sondern das besagt nur, daß es nur sein kann in Bezug auf Objekte zu einer bestimmten Zeit und Ort *überhaupt,* und daß es von seinem Objekte *falsche* Zeit- und Ortsbestimmung abwehrt. [Damit ist auch die Behauptung abgewiesen, Erinnerung gehe nicht auf äußere Gegenstände.] Denn erfahrungsgemäß gibt es Erinnerung, auch wenn der Gegenstand selber nicht mehr ist.

— Sei dem auch so, so kann doch das Vorher-Nichtgewesensein des Bewußtseins nicht durch *Wahrnehmung* festgestellt werden, denn diese erfordert ja, wie Du zugibst, Gegenwart. Aber auch nicht aus anderen Feststellungs-mitteln, da die zum Schließen nötigen Kriterien des Zuvor-Nichtgewesenseins fehlen. Kriterium könnte ja nur das sein, womit das Vorher-Nichtgewesensein in notwendiger und unlöslicher Verbindung steht. Ein solches aber findet sich nicht. Auch kann das Nichteintreten von etwas nicht erfahren werden. Auch die Schrift sagt nichts darüber. Also kann man, da kein darauf bezügliches Feststellungs-mittel da ist, dieselbe überhaupt nicht feststellen.

= Hiermit gibst Du zunächst einmal die von Dir sonst behauptete 'Selbsterwiesenheit' preis und flüchtest Dich hinter das angebliche Fehlen von Feststellungs-mitteln. Sodann aber: Das Vorher-Nichtgewesensein ist allerdings feststellbar, und durch ein zureichendes Mittel, nämlich durch die von der Logik anerkannte yogya-anupalabdhi[1]. Also sei still. Ferner: Die Erkenntnis durch Wahrnehmung stellt erfahrungsgemäß ihr Objekt, wie Topf und dgl., als seiendes fest für die Zeit, in der die Wahrnehmung selber statthat, erkennt aber nicht sein Sein durch alle Zeit. Das frühere oder spätere Sein wird damit nicht zugleich wahrgenommen. Und dessen Nichtwahrnehmung hat ihren Grund in der Begrenztheit des Bewußtseins in der Zeit. Wenn das auf Topf und dgl. gehende Bewußtsein als nicht in der Zeit begrenzt erkannt würde, dann würde sein Objekt auch nicht als in der Zeit begrenzt erkannt, würde also ewig sein. Wäre das selbstevidente Bewußtsein ewig, so müßte es als ewig sogleich mit erkannt werden. Das wird es aber nicht. Ebenso, würden Reflexion und andere Bewußtseinsformen als nicht in der Zeit begrenzt erkannt, so würden sie auch ihre Objekte als in der Zeit nicht begrenzt kund tun, und so würden auch diese alle in der Zeit nicht begrenzt, also ewig sein, da die Objekte in ihrem Wesen den auf sie bezüglichen Bewußtseinen analog sind.

8. Kein Bewußtsein ohne Objekt

Auch gibt es kein Bewußtsein, das nicht Bewußtsein von etwas wäre, denn dergleichen wird nirgends bemerkt. Aus der Einsicht, daß das Klarmachen von Gegenständen zum Wesen des Bewußtseins gehöre, ist vom Gegner ja selber seine Eigenklarheit bewiesen worden, sofern diese nicht resultiere, wenn nicht sein Wesen das Klarmachen von Gegenständen wäre. Und da das Bewußtsein nicht Objekt eines anderen Bewußtseins soll sein können, so wäre es dann also ein überhaupt Nichtiges.

Auch gilt nicht, daß bei Schlaf, Außersich-sein, Ohnmacht, das Bewußtsein (dauere und als) aller Objekte leer rein als es selbst erscheine, weil das durch Nichtwahrnehmung (yogya-anupalabdhi) abgewiesen wird. Fände in diesen Zuständen ein derartiges reines Bewußtsein statt, so würde im Augenblicke des Erwachens Erinnerung daran sein. Das aber ist nicht der Fall.

— Aber es giebt doch keine Regel, daß man sich notwendig jedes

[1] per percipiendi non-perceptionem. Vgl. Suali, introduzione alla filosofia indiana, S. 327.

bewußt gewesenen Gegenstandes erinnern müsse. Wieso also erweist das Fehlen der Erinnerung (an das reine Bewußtsein) das Nicht-gewesensein desselben?

= Wenn überstarke Ursachen, die alle Eindrücke gänzlich verdunkeln, wie z. B. die Trennung vom Leibe, fehlen und man sich doch an nichts erinnern kann, dann beweist dies allerdings, daß kein Bewußtsein stattgefunden hat. Und nicht nur daraus, daß in diesem Falle keine Erinnerung an Bewußtsein möglich ist, folgt, daß es aussetzte: es resultiert auch direkt aus der dem Erwachten sich aufdrängenden Überlegung: 'für so lange Zeit erkannte ich nichts'. Auch ist nicht zu behaupten, die Unmöglichkeit des Sich-Erinnerns folge, auch wenn doch Bewußtsein stattgefunden habe, da die Unterscheidung der Objekte-Vielheit oder auch die Ich-Vorstellung zeitweilig ausgesetzt habe. Denn das Nicht-Wahrnehmen und das Nichtsein des einen Dinges kann doch nicht Ursache sein für das Nicht-Erinnern des ganz anderen! Auch werde ich noch zeigen, daß die *Ichheit* in diesen Zuständen tatsächlich *nicht* aussetzt[1].

— Ist denn aber nicht vorher von Euch selber behauptet, daß in den Zuständen des Schlafes und dgl. differenziertes Bewußtsein existiert?

= Allerdings. Aber das ist *Selbst*bewußtsein, und daß das zugleich differenziert ist, werde ich später noch feststellen. Hier aber handelt es sich um den Nachweis, daß es das von Euch behauptete, aller Objekte bare und substratlose Bewußtsein nicht gibt.

— Aber unser reines Bewußtsein ist ja grade 'Selbst-(Ātman-)Vernehmung'!

= Das ist ein schiefer Einwand. Denn was wir so nennen, hat ein Substrat[2], wie ich zeigen werde. (Ihr aber denkt an Euren subjektlosen Ātman.) —

Also: es läßt sich nicht behaupten, daß das Vorher-nicht-gewesensein nicht resultieren könne, weil Bewußtsein, sofern es *sei*, sein eigenes Zuvor-nichtgewesensein nicht erweisen könne.

9. Bewußtsein hat Veränderungen und Unterschiede

Ihr sagt ferner: Da das Bewußtsein keinen Anfang genommen hat, so leidet es auch keine Veränderung (nach der Regel: Nur was entsteht, kann sich verändern). Aber auch das ist falsch. Denn die

[1] Das Ich, das Subjekt des Bewußtseins, dauert auch im Schlafe, während seine Tätigkeit, das Bewußtsein oder die Vernehmung, zeitweilig aussetzen kann. [2] Subjekt.

Behauptung müßte sich ja auch auf das Vorher-Nichtgewesensein überhaupt erstrecken. Das aber ist doch nun offenbar nicht entstanden und kommt doch zu Ende (erleidet also Wechsel)[1].

— Ja, das ist ja aber auch kein wirkliches Ding! Unsere Behauptung bezog sich auf wirkliche Dinge.

= Ihr seid gewaltige Logiker! Die von Euch behauptete Avidyā war ja, wie Ihr Euch gefälligst erinnern wollt, auch 'kein wirkliches Ding', und ist doch auch ohne Entstehung (Anfang) und Veränderungen ausgesetzt und kommt zu Ende durch die Wahrheits-erkenntnis.

— Ihre Veränderungen sind ja aber alle illusorisch!

= Da hast Du Dich schön verschnappt! Ist denn für Dich überhaupt eine Veränderung *nicht* illusorisch. Das darfst Du ja garnicht zugeben. Und doch hätte Deine Unterscheidung erst so einen Sinn.

Auch daß das Bewußtsein, weil unentstanden, in Bezug auf sich keine Sonderung zulasse, hat nicht statt. Denn der Ātman ist auch unentstanden und doch gesondert von Leib, Sinnen und dgl., und Avidyā, deren Anfangslosigkeit Du zugibst, braucht als notwendiges Substrat den Ātman, der doch auch von ihr gesondert ist. Wenn Du sagst, diese Sonderung sei illusorisch, wo hast Du denn dann sonst je eine mit Entstehung notwendig verknüpfte nicht illusorische Sonderung gefunden? Obendrein, ist die Sonderung von Avidyā und Ātman nicht real, dann ist der Ātman selber realiter Avidyā.

Ferner: Es ist (auch von euch) schon festgestellt, daß die res cognitae, sofern sie durch nicht anderweitig aufgehobene Erkenntnis resultieren, unter sich unterschiedene Arten ausmachen. Damit ist dann aber auch die Unterschiedenheit der auf sie bezüglichen Erkenntnis-arten festgestellt. Wie nämlich den verschiedenen Arten zu spaltender Dinge je eine verschiedene Art zu spalten entspricht, so entsprechen auch den verschiedenen Arten zu erkennender Dinge je verschiedene Arten des Erkennens. Auf den Einwurf aber, daß diese Erkenntnis, da sie Erkenntnis schlechthin sei, nicht ein Erkenntnis-objekt zum Attribut haben könne, also auch diese, da sie Objekte von Erkenntnis seien, nicht Attribute von Erkenntnis sein könnten, ist zu sagen, daß beides dann auch gelten müßte von den Attributen der Ewigkeit, der Eigenklarheit und dgl., die Du selber anerkennst als aus zuverlässigen Erkenntnis-quellen resultierend. Diese sind ja begrifflich eben nicht dasselbe wie Bewußtsein. Das sieht man aus ihren Definitionen: *Bewußtsein* ist das Vermögen,

[1] Alles 'Vorhernichtgewesensein' jedes beliebigen Dinges ist a parte ante ewig: im Augenblick der Entstehung seines Dinges kommt es zu Ende.

durch das eigene bloße Stattfinden ein Objekt 'klar' zu machen für den Träger eben dieses Vermögens. *Eigenklarheit* ist das Klarsein durch eigenes bloßes Stattfinden für den Träger des Vermögens. *Klarheit* ist die allen Dingen, geistigen wie ungeistigen, gemeinsame Fähigkeit, Gegenstand von Erkenntnis-Aussagen werden zu können. *Ewigkeit* ist das Dauern durch alle Zeit. *Einheit* ist Limitation durch das Zählen bis Eins.

Auch wenn, wie Ihr behauptet, diese Attribute nur den Sinn haben sollen, zu exkludieren, nämlich die Dumpfheit vom Brahman, so sind sie doch auch dann eben Attribute, nämlich die, durch welche der Intellekt dem Dumpfen entgegengesetzt ist. Mithin ist auch dann die Mannigfaltigkeit unabweisbar[1]. Denn wenn man nicht ein sei es positives, sei es negatives *Attribut*, nämlich das Moment, von Natur von der Dumpfheit verschieden zu sein, als ein von der bloßen Existenz Unterscheidbares zugesteht, dann ist die Behauptung, er schließe dieses oder jenes aus, überhaupt sinnlos.

Ferner: Das Bewußtsein ist entweder erweislich, oder nicht. Wenn das erstere, so hat es Attribute[2]. Wenn das letztere, so ist es nur imaginär wie Luftblumen.

10. Vernehmung nicht ohne Vernehmer

Wenn Du sagst: Das Bewußtsein ist selber Beweis, so sag auch wessen und für wen. Wenn es nicht irgendwessen und für irgendwen Beweis ist, dann ist es überhaupt nicht Beweis. Beweis ist Beweis von etwas und für jemand, wie Sohn Sohn jemandes ist.

— Für den Ātman.

= Wer ist dieser Ātman?

— Das haben wir ja schon gesagt: Das Bewußtsein.

= Allerdings, gesagt hast Du es, aber es war übel gesagt. Das Bewußtsein ist Beweis für eine Person in Bezug auf einen Gegenstand und in dieser Weise mit jenen verknüpft. Wie kann es solches Bewußtsein seines eigenen Seins sein! Ich meine, Anubhūti (Bewußtsein)[3], auch Jñāna, Avagati, Samvid und anders genannt, ist das, was durch sein bloßes Dasein Objekten die Möglichkeit gibt, für seinen Träger Gegenstand von Erkenntnis-aussagen zu werden. Es ist eine Art von Attribut eines vernehmenden Selbstes, zugleich bezogen auf ein Objekt, und als solches für jedermann durch Eigenzeugnis gewiß, wie die Worte zeigen: Ich erkenne einen Topf, ich

[1] Nämlich von Attribut und Attribut-träger. [2] Nämlich die Erweislichkeit. [3] Oder 'Vernehmung' ganz allgemein.

sehe diese Sache ein, ich bin mir dieses Tuns bewußt. Dies sein Charakteristikum benutzt Du ja selber, um seine 'Eigenklarheit' darzutun. Unmöglich kann es, während es Attribut eines Täters und auf ein Objekt gehendes Tun ist, zugleich selber der Täter oder das Objekt sein. So sieht man ja auch deutlich, daß das tätige Subjekt beständig ist, sein Bewußtsein genanntes Attribut aber, ebenso wie Lust- und Unlust-Gefühle, entsteht, andauert, verschwindet. Die Beständigkeit (und Identität) des tätigen Subjektes resultiert, durch Wahrnehmung, aus der Möglichkeit der Wiedererkennung von Objekten, z. B.: Eben diesen Gegenstand habe *ich* früher wahrgenommen. Andererseits, das Entstehen und Vergehen des Bewußtseins resultiert, durch Wahrnehmung, aus Beobachtungen wie: 'Ich erkenne jetzt, Ich erkannte damals, meine eigene Erkenntnis der Sache ist mir jetzt entschwunden'. Woher also die behauptete Einerleiheit von Bewußtsein und bewußtem Subjekt? Nimmt man ein von Moment zu Moment abbrechendes Bewußtsein an[1], so wäre das an einem Tage Geschehene nicht am nächsten als dasselbe zu erkennen und mithin keine Wiedererkennung möglich, denn was der eine vernommen, kann ein anderer nicht wiedererkennen. Nimmt man aber die Vernehmung für den Ātman selber[2], so gibt man ihr zwar Dauer, aber Wiedererkennung kommt auch dann nicht zustande. Denn diese setzt ja nicht nur beständiges Vernehmen sondern auch einen durch frühere und spätere Momente hindurch beständigen (identischen) Vernehmer voraus: 'Ich selber nahm dieses früher wahr'. Auch von Euerm Standpunkte aus ist das Selbst-Substrat-sein der Vernehmung eigentlich inkonsequent, denn Ihr sagt ja: Bewußtsein ist nur Bewußtsein schlechthin (also eigentlich auch nicht Selbst-substrat). — Daß ein solches Bewußtsein schlechthin ohne Träger und ohne Objekt nicht existiert, da schlechterdings nirgends dergleichen aufzufinden ist, haben wir schon oben gesagt. Daß aber das von uns beiden zugestandene Bewußtsein der Ātman selber sei, ist durch die Beobachtung ausgeschlossen. Und die angezogenen Schein-gründe für den Satz: Nur Bewußtsein ist real, sind auch bereits abgetan.

— Das Subjektive, das in der Ichvorstellung des Satzes 'Ich erkenne' das '*Nicht-Das*'-Moment[3] bildet — ein Klarheit-wesendes, homogenes Geistiges —, das eben ist der Ātman. Das *Ich* aber in dem Satze

[1] Ohne eine dauernde Seele dahinter, wie die Buddhisten tun. [2] Statt für eine Funktion des Ātman. [3] Was in dem Urteile 'N ist P' niemals 'P' sein kann, also 'was nur als *Subjekt* von Urteilen zu denken möglich ist' (Kant).

'Ich denke' resultiert nur, sofern es kraft des Selbst zum Erscheinen gebracht wird, gehört nicht ins Subjekt, sondern ins Objekt und gehört nicht zum rein Geistigen selber.

= Auch das ist falsch. Es widerspricht ihm die Wahrnehmung, die das Urteil 'Ich erkenne' ausdrückt. Hier stehn 'Ich' und 'erkenne' im Verhältnis von Prädiziertem und Prädikat. (Ich ist also selber Subjekt.)

Wie schon von andern gesagt ist:

Wäre das Ich nicht das Selbst, so wäre das Für-sich-sein des Selbst nicht,
Denn nur durch die Ich-Vorstellung wird das Für-sich-seiende unterschieden vom Nur-für-anderes-seienden.
'Möcht ich von allem Übel frei, unendlicher Wonne teilhaft, Selbstherr Sein', so wünscht man, Heil begehrend, und wendet sich dem Schriftstudium zu.
Käme man dann zu dem Schlusse, daß Erlösung Vorgang des Ich sei,
So würde man von dannen schleichen beim bloßen Geruch von 'Erlösung'.
'Wenn ich vergehe, so bleibt doch eine gewisse, von mir verschiedene Erkenntnis bestehen', sagst Du?
Dergleichen zu erlangen, wird sich kein Mensch anstrengen!
Durch die Verbindung mit dem Ich hat Erkenntnis allein ihr Sein und ihren Charakter als Erkennen.
Bei Lösung dieser Verbindung resultiert auch keine Erkenntnis
Wie es kein Spalten gibt, wo nicht Spalter und Zu-spaltendes sind.
Drum steht es fest: Das Ich, eben der Kenner, ist der innerliche Ātman.
Die Schrift sagt: 'Wodurch sonst erkennte er den Kenner'.
Und die Smriti sagt: 'Wer den weiß, den heißt man 'Feldkenner'.
In dem Sūtra weiter unten, das anfängt 'Nicht der Ātman, weil kein Schriftgrund', will auch Bādarāyana sagen:
'Darum eben ist er ein Kenner'. — Also ist festgestellt, daß der Ātmann nicht reine Erkenntnis ist[1].

Das in der Ich-Vorstellung Erwiesene ist eben das Ich. Das 'Du-Ding'[2] ist Gegenstand der Du-Vorstellung. Also ist die Behauptung, der in dem Urteile 'Ich erkenne' resultierende Erkenner gehöre zum Du-Dinge, ein Widerspruch in sich selbst, wie der Satz 'Meine Mutter ist unfruchtbar'. Auch ist dieser Kenner, das Ich, hinsichtlich seines 'Klarseins' nicht von etwas anderm abhängig. Er ist eigenklar. Denn eigenklar ist, was Intellekt zum Wesen hat. Was aber eigenklaren Wesens ist, ist in Hinsicht hierauf von anderm unabhängig, z. B. die

[1] Angeführt nach Bodhāyana? [2] Das Objektive überhaupt.

Lampe. Die Lampe macht kraft ihres Leuchtens anderes klar: Daraus folgt nicht, daß sie nicht selber eigenklar oder daß sie hinsichtlich ihres eigenen Klarseins von etwas anderm abhängig wäre. Vielmehr, die Lampe als Klarheit-wesend, ist selber klar und macht anderes klar durch ihr Licht. Ich will sagen: Es ist gerade wie mit dem Elemente Glut, das auch in zweifacher Weise existiert, nämlich als Leuchtendes und als vom Leuchtenden ausgehendes Licht[1]. Leuchtendes und Licht verhalten sich zu einander allerdings so, daß das Licht als ein 'Guna' (Eigenschaft, Attribut) des Leuchtenden zu bezeichnen ist. Aber doch ist in anderer Hinsicht das Licht auch wieder selber als Substanz zu nehmen, sofern es auch selber eine Erscheinungsform des Elementes Glut selber ist. Denn es ist nicht, wie etwa das Weiß-sein, *nur* Guna, da es ja von seinem Träger ausströmen und an anderm Orte als er sein kann, und da es selber wieder Träger eines Guna, nämlich der Farbe ist. Weil es von bloßen Attributen, wie Weiß-sein, verschieden ist und weil es das 'Klarsein' besitzt, ist das Licht auch Substanz, nämlich die Glut-Substanz selber. Der Besitz von 'Klarsein' kommt ihm zu, weil es sein eigenes Wesen und das anderer klar macht. Daß es populär als Guna bezeichnet wird, hängt damit zusammen, daß es immer Glut zum Substrat hat und von ihm bedingt ist.

— Aber Licht nennt man doch wohl einfach gewisse kleinste Teile des Leuchtenden selber, die sich ablösen und in den Raum fortbewegen.

= Nein. Denn sonst müßten Strahlen aussendende Körper wie die Sonne oder Juwelen sich ja schließlich verzehren. Auch ließe sich dann bei einer Flamme niemals der eigentliche Besitzer der Teile auffassen. Man kann doch unmöglich sagen: Die Flammen, von Haus aus aus auseinander strebenden Teilen bestehend, gingen trotzdem zunächst regelmäßig als geschlossenes Ganzes etwa vier Zoll in die Höhe, dann aber trennten sie sich mit einem Male und gingen nun gleichförmig nach allen Richtungen, in die Quere, nach oben, nach unten, auseinander und in die Weite. Vielmehr die Flammen entstehen und vergehen samt ihrem Lichte von Moment zu Moment neu. Das folgt ja daraus, daß sie statthaben, solange ihre zureichenden Ursachen[2] statthaben, aber aufhören, sobald diese aussetzen. [Die Helligkeit und Wärme des Lichtes steigern sich in der Nähe seines Substrates, wie sich durch Wahrnehmung feststellen läßt, entsprechend der Hitze beim Feuer][3].

[1] Dīpikā, S. 35. [2] Eindringen von Öl-teilchen in den Docht. [3] Glosse?

Ebenso nun ist der Ātman sowohl Intelligenz von Wesen, als hat er Intelligenz als Guna. [Intelligenz sein heißt, Eigenklarheit haben.] So lehren die Sprüche:

> Wie eine Salzmasse kein Innen oder Außen hat sondern ganz nur eine Geschmack-masse ist, so ist, o Freund, dieser Ātman ohne Innen und Außen, durchaus eine Erkenntnis-masse nur[1]; — nur Verstehensmasse[2] — Da wird dieser Puruscha Eigenlicht[3], — Nicht gibt es ein Aufhören der Erkenntnis des Erkenners[4], — Der da weiß 'ich will dies riechen', der ist der Ātman[5], — Wer ist der Ātman? der puruscha, der unter den Lebenshauchen, aus Erkenntnis bestehend, im Innern des Herzens Licht ist[6], — Dieses ist der Seher, Hörer, Schmecker, Riecher, Urteiler, Denker, Wahrnehmer, Täter, der erkenntnis-wesende puruscha[7], — Womit, Freund, sollte man den Erkenner erkennen[8], — Es erkennt eben jener puruscha[9], — Wer schaut, der sieht nicht Tod, nicht Krankheit oder Leid[10], — Er, der höchste puruscha, nicht erinnernd diesen Leib, in den er geboren[11]. — So gehen diese 16 Teile des Schauers zum puruscha; zu ihm gekommen, gehen sie in ihn ein[12], — Von diesem aus Manas bestehenden ist verschieden der innere Ātman, aus Erkenntnis bestehend[13], — usw.

Dasselbe sagt der Sūtrakāra weiter unten in S. 2, 3, 18.

Also ist der Ātman eigenklar, sofern er zugleich auch ein Erkenner ist, nicht aber als bloße Klarheit schlechthin. Wenn Klarheit sein soll, muß sie Klarheit jemandes sein, wie die Klarheit der Lampe. Darum darf der Ātman nicht selber das Bewußtsein sein. Die Worte Bewußtsein, Vernehmung, Erkenntnis sind alle, wie die Filologen sagen, relativa (auf etwas bezüglich). Weder Welt noch Veda gebrauchen erfahrungsgemäß Ausdrücke wie 'er erkennt' ohne Objekt und Subjekt. — Was aber die Behauptung betrifft, das Bewußtsein, weil es 'nicht-dumpf' sei, mache den Ātman aus, so ist von Dir erst anzugeben, was Du mit Nichtdumpfheit meinst.

— Die durch das eigene Sein gegebene Klarheit.

= Diese Bestimmung ergäbe die 'Ungewißheit', d. h. das Zu-Weitsein der Bestimmung; es würden z. B. auch die Lampen darunter fallen. Und weiter ergäbe sich Unbewiesenheit, ja Widerspruch, da Du Klarheit nicht als Attribut, das zum Bewußtsein noch hinzukommt, anerkennst.

— Nun, dann also die Eigenschaft, daß Sein und Klarheit nicht zu trennen sind.

---

[1] Brih. 4, 6, 12. [2] 4, 5, 13. [3] 4, 3, 9 u. 14. [4] 4, 3, 30. [5] Chānd. 8, 12, 4. [6] Brih. 4, 3, 7. [7] Pr. 4, 9. [8] Brih. 4, 5, 15. [9] ? [10] Chānd. 8, 26, 2. [11] 8, 12, 3. [12] Pr. 6, 5 [13] Taitt. 2, 4.

= Auch das ist bereits (als 'zu weit') abgewiesen, weil unter diese Bestimmung auch Lust und Unlust fallen würden.
— Lust und Unlust, obschon von Klarheit untrennbar, sind doch immer nur einem andern (nicht sich selber) klar, darum dumpf, und darum wie Töpfe und dergleichen Nicht-Ātman.
= Ist denn aber etwa Erkenntnis sich selber klar? Auch sie zeigt sich doch einem andern, nämlich dem Kenner, dem Ich. Das Urteil: ich erkenne, ist in dieser Hinsicht gar nicht anders als das 'ich fühle Lust'. Also ist weder Dumpfsein noch Klarheit-für-sich für das Bewußtsein bewiesen. Darum ist allein das durch sein Sein sich sich selbst erweisende Ich selber der Ātman. Die Klarheit der Erkenntnis aber besteht in ihrer Verknüpfung mit dem Ich, und dadurch wird bewirkt, daß Erkenntnis so gut wie Lust und Unlust offenbar ist für ihren Träger, den persönlichen Geist, einem andern aber nicht offenbar ist. Also ist der Ātman nicht bloßes Erkennen überhaupt sondern das erkennende Ich.

11. Das Ich ist nicht illusorisch

Ihr sagt weiter: Das reale, objekt- und trägerlose Bewußtsein erscheint durch eine Illusion als Kenner, wie Perlmutter als Silber, ist jedoch selber real, denn ohne ein Substrat, (dem aufgebildet wird), kann illusorische Aufbildung nicht stattfinden. Das ist nun falsch. Denn wäre es so, so müßte das 'Ich' dem 'Vernehmen' koordiniert sein in der Form: Bewußtsein ist Ich, grade wie das Silbersein dem Muschelstück in der Form: Das da ist Silber. Das Urteil lautet aber nicht: Vernehmung ist Ich, sondern: ich vernehme. Das Bewußtsein zeigt sich also als eine Sache für sich und ist dem Ich nicht koordiniert, sondern kommt dem Ich zu als einem von sich unterschiedenen Dinge, so wie etwa der Stock seinem Besitzer Devadatta. Die wirkliche Beobachtung ergibt nicht: Vernehmen *ist* ich, sondern: Vernehmen *tue* ich. Das Urteil: ich vernehme, offenbart also das Ich als durch Vernehmung *charakterisiert*, geradeso wie das Urteil: Devadatta hat einen Stock, den Devadatta als durch einen Stock charaktersiert offenbart. Die Vernehmung ist also ein Attribut. Und wollte man behaupten, in jenem Urteile gehe der Sinn der Aussage nur auf die Vernehmung, so müßte er in diesem auch nur auf den Stock gehen, (statt von Devadatta gemeint zu sein).
— Der Kenner ist doch Illusion, weil der Ātman nur solchen Leuten als Kenner erscheint, die falsche Identifizierungen machen, die z. B. auch den Ātman mit dem Körper identifizieren, indem sie urteilen: ich bin dick.

= Auch das paßt nicht. Denn gerade die Gleichsetzung von Ātman und Bewußtsein entspringt ja aus der Vorstellung solcher Leute, die falsche Identifizierungen treiben. Es würde aus ihr folgen, daß auch das Bewußtsein illusorisch wäre.

— Keineswegs. Denn in diesem Falle tritt nicht wie bei der Leibverwechslung Aufhebung durch die definitive Erkenntnis ein.

= Gut. Dann ist das Kenner-sein auch nicht falsch. Denn bei dem tritt eine solche Aufhebung eben auch nicht ein.

— Aber das Kenner-sein, das da besteht in Ausübung der (wandelbaren) Handlung des Erkennens, kann doch dem wandellosen Ātman nicht zukommen! Das Kenner-Sein ist wechselvoll, dumpf und eine bloße Funktion des (materiellen) Ahankāra-Knotens, der ein bloßes Produkt der materiellen Evolution und Substrat von Veränderungen ist. Das Kenner-sein kommt nicht dem Ātman, sondern nur dem das Innenorgan bildenden Ahankāra zu. Und Täterschaft ist, wie etwa Farben und dgl., nur ein Attribut des Erkenntnis*objektes*. Wäre der Ātman Täter und fiele er unter die Ich-Vorstellung, dann folgte für ihn, daß er wie der Körper auch ungeistig, bloßes Evolutions-Produkt der Natur, ein Äußerliches, ein nur für den andern Seiendes und fremden Zwecken Dienendes wäre.

= Nichts von alledem trifft zu. Der das Innenorgan bildende Ahankāra ist allerdings wie der Körper ungeistig, eine Wandelform der Prakriti, bloßer Gegenstand von Erkennen, Nur-für-anderes, Äußerliches, und seinen Zweck nicht in sich selber Habendes. Das Kenner-sein aber macht grade das besondere Wesen des intelligenten Geistes aus. Ich meine so: Wie der Körper durch sein Objekt-sein, durch sein nur-für-den-andern-Sein und ähnliche Momente unterschieden wird von dem, was entgegengesetzte Prädikate wie Für-sich-sein, erkennendes Subjekt sein u. ä. hat, (nämlich vom Ātman), geradeso wird auch der das Innenorgan bildende Ahankāra, weil er dem Körper konsubstantiell ist, durch dieselben Momente von jenem unterschieden. Darum ist der Ahankāra keineswegs der Kenner. So wenig wie er Erkennen ist. Erkennen kann er nicht sein, weil er Objekt von Erkennen ist. Und Kenner-sein kann ihm nicht zukommen aus demselben Grunde. Das Kenner-sein ist auch nicht 'wechselvoll', denn es bedeutet, Träger der Eigenschaft des Erkennens sein. Wie aber dieser Träger (nämlich der Ātman selber) ewig ist, so auch, da es sein Wesensattribut bildet, das Erkennen. Das sagt auch weiter unten das Sūtra 2, 3, 17:

Nicht ist der Ātman etwas Erzeugtes, weil dafür kein Schriftgrund.

Und in dem andern, 2, 3, 18
Kenner eben
bezeichnet der Terminus Kenner das Träger-sein von Erkenntnis als Wesens-attribut des Ātman, Daß aber, wer das Erkennen zur Natur hat, zugleich auch Träger des Erkennens (als Guna) sei, ist kein Widerspruch, wie oben schon das Beispiel von Licht und Leuchtendem gelehrt hat.

Das Erkennen, an sich selbst unbeschränkt, ist fähig der Zusammenpressung und Wiederausdehnung. Im Verkörperungs-zustande des Ātman ist es durch Karman-Wirkung zusammengepreßten Wesens, und zwar mehr oder minder, je nach vorgewirktem Karman. Zugleich ist es durch die Sinne bedingt: sie bewirken sein Heraustreten (aus der Seele). Und nur in Bezug hierauf kann man von Eintreten und Aussetzen des Erkennens reden. Nur in Bezug auf dieses Heraustreten des Erkennens hat (wechselndes) Täter-sein statt. Zum Wesen des Ātman gehört es von Haus aus nicht, sondern ist Karman-gewirkt. Der Ātman selber ist also seinem Wesen nach wechsellos. Aber selbst die in diesem Sinne wechselhafte Täterschaft kann nur einem Ātman, nicht einem Ahankāra zukommen, denn auch dazu gehört Nicht-Dumpfheit, die jener besitzt, dieser aber nicht.

— Der Ahankāra ist allerdings dumpf. Aber durch seine Annäherung an den Geist findet eine Art Abschattung dieses auf jenen statt. Und dadurch kann er doch Kenner sein.

= Wie findet denn diese statt? Ist das Bewußtsein Schatten des Ahankāra, oder der Ahankāra Schatten des Bewußtseins? Nicht das erstere, da Du ja das Kenner-sein des Bewußtseins leugnest. Aber auch nicht das letztere, weil der Ahankāra, wie bewiesen, seiner Dumpfheit wegen nicht Kenner sein kann. Und überhaupt weder das eine noch das andere, weil beide unsichtbar sind, Unsichtbares aber keinen Schatten haben kann.

— Nun, dann: Wie ein Eisenstück heiß wird durch Berührung mit Feuer, so entsteht die Vorstellung des Kenner-seins durch Berührung mit dem Geiste.

= Auch das nicht. Da Du ja dem Bewußtsein selber gar kein eigentliches Kenner-sein zugestehst, kann es durch Berührung mit ihm auch dem Ahankāra weder Kennerschaft noch deren Vorstellung geben. Noch weniger aber kann, da der Ahankāra ungeistig und darum nicht Kenner ist, durch Berührung mit ihm Kenner-sein oder dessen Vorstellung in das Bewußtsein kommen.

— Eigentliches Kennersein ist allerdings bei beiden nicht. Aber

der Ahankāra ist, wie ein Spiegel, ein 'Manifestations-medium' für das Bewußtsein. Er manifestiert das in ihm befaßte Bewußtsein wie ein Spiegel den in ihm befaßten Gegenstand.

= Auch das paßt nicht. Denn der dumpfe Ahankāra kann nicht Manifestations-medium sein für den selbstleuchtenden Ātman. So heißt es ja:

Wahrlich, wie erloschene Kohlen die Sonne, so mag der dumpfe Ahankāra
Den selbstleuchtenden Ātman kund tun! — Wie töricht[1]!

Aller Gegenstände Erweis ist ja abhängig von dem eigenklaren Bewußtsein. Von ihnen sollte nun einer, nämlich der Ahankāra, das in nicht auf-, nicht unter-gehender Klarheit stehende, aller Dinge Erweis gebende Bewußtsein, durch das er selber erst klar ist, offenbaren! Wer den Ātman kennt, der lacht darüber. — Ferner: Das Verhältnis von Manifestieren und Zu-Manifestierendem kann es zwischen den beiden nicht geben wegen ihres Wesens-gegensatzes und weil sonst Bewußtsein Nicht-Bewußtsein sein würde, wie es heißt:

Daß eines für das andere Manifestations-medium bzw. Manifestibeles wäre, geht nicht, wegen Gegensätzlichkeit.
Wäre der Ātman ein Manifestibeles, so wäre er ein Nicht-Bewußtes wie ein Topf[2].

Nicht besser steht es mit dem Beispiel der Sonnenstrahlen, die die Handfläche offenbaren, durch welche sie zugleich selber offenbart werden, und mit der daraus gefolgerten Fähigkeit des Bewußtseins, den Ahankāra zu offenbaren, von dem es zugleich selber offenbart werden soll. Die Strahlen, in ihrem Gange durch die Handfläche aufgehalten, werden dadurch *mehr*[3] und werden so selber lebhafter wahrgenommen. Ihr Mehr-Sein allein ist die Ursache, die Handfläche selber aber hat keine Manifestier-kraft. — Weiter, welchen Inhaltes wäre denn diese Manifestation des Ātman als bloßen Bewußtseins, die angeblich durch den Ahankāra stattfindet? Sie kann nicht Entstehen bedeuten, denn es ist zugestanden, daß was durch sich selbst resultiert, nicht aus einem andern entspringen kann. Auch nicht, daß er dadurch erst klar gemacht werde, weil, nach Euch, Bewußtsein ja nicht Objekt von Bewußtsein ist.

Ebendeswegen aber auch nicht eine etwaige 'Beihilfe' für ein anderweitiges Mittel zur Wahrnehmung desselben. Eine solche Beihilfe könnte man sich auf zwei Weisen denken: entweder als Vermittlung des Zusammenhanges von Erkenntnis-objekt und Sinn, wie

[1] u. [2] aus Yāmuna's Ātman-siddhi. [3] Indem sie sich an der Hand stauen.

etwa das, was bei der Auffassung eines Merkmales oder auch des eigenen Gesichtes die Verbindung des Gesichts-sinnes herstellt mit dem einzelnen Gegenstande oder mit dem Spiegel. Oder etwa als ein Mittel zur Beseitigung einer Unvollkommenheit des Erkennenden, wie etwa Gemütsruhe, Selbstbezähmung und dgl. für das die Erkenntnis der höchsten Realität vermittelnde Schriftstudium. Aber es heißt ja:

> Da der Ātman überhaupt nicht im Bereich der Sinnes-organe ist, so gibt es auch kein nachhelfendes Mittel, den Zusammenhang zwischen ihm und ihnen herzustellen[1].

Auch in dem Falle des Bewußtseins von Bewußtsein ist der Ahankāra nicht als 'Beihilfe' dazu zu bezeichnen. Er könnte das nur sein, indem er etwaige Hindernisse für das Eintreten eines solchen Bewußtseins von Bewußtsein beseitigen hülfe, wie die Lampe dem Auge 'hilft' durch Beseitigung der Dunkelheit, die die Apperzeption von Farben hindert. Aber in unserem Falle liegt ein derartiges Hindernis ja garnicht vor. Am Bewußtsein findet sich nichts, was seiner Erkenntnis und deren Entstehung hinderlich wäre und erst vom Ahankāra zu beseitigen wäre.

— Doch, nämlich Ajñāna!

= Ajñāna kann doch nicht vom Ahankāra vertrieben werden! Jñāna selber ist das einzige Mittel zur Beseitigung von Ajñāna. Auch kann das Bewußtsein nicht Träger sein für Ajñāna, sonst hätten Jñāna und Ajñāna denselben Träger und dasselbe Objekt. In dem reinen Erkennen, das frei von Kenner und Objekt, 'der Zeuge' sein soll, kann Ajñāna nicht sein. Wie Töpfe und dgl. nicht Substrat des Ajñāna sein können, weil sie nicht Substrat von Jñāna sein können, so kann auch im reinen Erkennen, da hier auch für Erkennen kein Substrat ist, nicht das Substrat für Ajñāna sein. Und selbst wenn das Bewußtsein Substrat des Ajñāna wäre, so könnte doch, da es als der Ātman nicht Objekt von Erkenntnis ist, durch Jñāna das im Bewußtsein sitzende Ajñāna nicht beseitigt werden. Jñāna beseitigt Ajñāna ja nur in Beziehung auf sein eigenes Objekt, wie bei der Strick-Schlange. So könnte durch nichts und nie das im Bewußtsein sein Substrat habende Ajñāna abgeschnitten werden. — Daß das Wesen des Ajñāna, das weder als seiend noch als nicht seiend definierbar sein soll, überhaupt nicht zu bestimmen ist, zeigen wir weiter unten.

Da endlich Ajñāna, als bloßes Nochnichtsein von Jñāna, nicht eine Hinderung des Entstehens von Jñāna ist, so ist seine Beseitigung

[1] Yāmuna.

auch keine 'Nachhilfe'. — Also gibt es auf gar keine Weise Manifestation des Bewußtseins durch den Ahankāra.

Dazu ist die Behauptung falsch, daß die Manifestations-medien ihre Gegenstände manifestieren, sofern sie sie in sich *befassen*. Lampen tun das z. B. nicht. Sie manifestieren, weil und sofern ihr Wesen adäquate Auffassung der Gegenstände ermöglicht und dasselbe gilt von den 'Beihilfen' auch. [Ebenso von Selbstevidenz und von logisch Erwiesenem][1]. Der Spiegel aber ist überhaupt kein wirkliches Manifestations-medium (für das sich in ihm beschauende Gesicht). Er ist nur Ursache für die eigentlich fehlerhafte Tatsache, daß die aus den Augen strömende Seh-Aura zurückgebogen wird und nun das eigene Gesicht perzipiert. Dadurch wird dann die Erscheinung des Gesichtes in ihm (an falscher Stelle) bewirkt. Das wirkliche Manifestationsmedium ist also nicht der Spiegel, sondern nur das Āloka[2]. Der Ahankāra aber kann nicht einmal einen solchen Fehler an dem selbstklaren Bewußtsein hervorbringen. — Und was den anderen Fall betrifft: Das Klassenmerkmal wird nicht erkannt, weil das Einzelding es 'manifestiert', sondern einfach weil es an diesem haftet, denn 'das Einzelding hat das Klassen-merkmal als Form'. — Darum ist weder in der Sache selbst noch von einem vermeintlichen Fehler aus ein Grund dafür, daß Bewußtsein von Bewußtsein bewirkt werde, weil es 'befaßt' werde in dem das Innenorgan bildenden Ahankāra, und darum kommen diesem weder Kenner-sein noch dessen Vorstellung zu. Das Ich, selbstevident als der Kenner, macht die innere Seele aus, nicht 'das reine Bewußtsein'. Ohne Ichheit resultiert auch für das Bewußtsein keine Innerlichkeit. — Das ist es, was ich sagen wollte.

12. Das Ich dauert im Schlafe

Auch im Tiefschlaf hört das Ich nicht auf. Denn obschon durch das Vorwalten der Eigenschaft 'Dunkelheit' und die Abwesenheit äußerer Wahrnehmung das Ich (im Schlafe) nicht scharf und klar vorgestellt wird (erscheint), zeigt sich der Ātman doch in der einen und gleichen Form 'Ich' bis zum Wiedererwachen hin. Mit dem 'reinen Bewußtsein', daß nach Deiner Annahme im Tiefschlafe allein dasein soll, würde es ja garnicht anders bestellt sein als mit dem angeblich verschwindenden Ich! Der Erwachte stellt das Bewußtsein, das während des Schlafes war, nicht vor in der Weise: Als von Ichheit gelöstes, allem Andern entgegengesetztes Bewußtsein bestand ich, als Zeuge von Ajñāna. Vielmehr so denkt er: ich habe

[1] Glosse? [2] Die ausströmende 'Anschauungs'-Aura. Vgl. Dīpikā, S. 11.

schön geschlafen. Durch solches Zurückdenken erkennt er sowohl, daß ihm wohl war, wie daß *er,* als Ātman, Erkenner war.
— Man muß doch wohl sagen, die Wahrnehmung sei hier so: Wie mir jetzt nach dem Erwachen wohl ist, so habe ich damals geschlafen.
= Nein, so muß man nicht sagen. Denn unsere Wahrnehmung ist nicht von dieser sondern von der vorher angegebenen Form.
— Aber wegen der Unbeständigkeit des Ich kann gar keine Erinnerung an das Wohlsein des Ich zu damaliger Zeit sein.
= Der Erwachte erinnert ja sogar noch das *vor* dem Zustande des Schlafes Wahrgenommene in der Form: Das habe *ich* getan, das habe *ich* vernommen, das habe *ich* gesagt.
— Aber er überlegt auch: Für so lange Zeit erkannte ich nichts.
= Was folgt daraus?
— Daß das 'nichts' in diesem Satze eben alles überhaupt ausschließt.
= Nein. Denn die Worte 'Ich erkannte' in Deinem Satze beweisen zugleich die Dauer des erkennenden Ich. Durch das 'nichts' ist nur das Objekt, nicht das Subjekt ausgeschlossen. Ginge 'nichts' auf alles überhaupt, dann wäre auch Dein 'reines Bewußtsein' ausgeschlossen, das im Schlafe doch dauern soll. Mit 'Ich' in Deinem Satze meint der Redende den auch im Schlafe bestehenden Ich-Ātman, den Kenner. Die Worte 'erkannte nichts' schließen grade das *Erkennen* zu der Zeit aus. Wer nun trotzdem aus eben diesem Satze das durch ihn ausgeschlossene Erkennen beweisen will, das durch ihn bewiesene Kenner-Ich aber ausschließen will — der mag den Göttern was beweisen!
— Aber auch '*mich* erkannte ich damals nicht', ist zu sagen. Also wird doch das Nicht-Bestehen des Ich zu jener Zeit wahrgenommen.
= Merkst du denn nicht, wie du dir selber widersprichst! *Er* selber sagt ja doch dann von *seiner* Wahrnehmung aus.
— Was wird denn dann aber überhaupt in dem Satze 'Ich erkannte mich nicht' durch das Mich ausgeschlossen?
= Das ist eine vernünftige Fragestellung. Ich antworte so: Nicht das Wesen des Erkenner-Ich, denn das dauert. Sondern die einzelnen zufälligen Charakteristika desselben, wie etwa Kaste, Stand und dgl., die das Ich im wachen Zustande trägt. Unterscheiden wir genau die einzelnen Teile der Aussage 'Ich erkannte mich nicht'. Gegenstand des Bestandteiles 'Mich' ist das Ich, charakterisiert durch die mit dem Wachszustande verknüpften notae, wie Klassenmerkmal und dgl. Gegenstand des 'Ich' ist das Ich, auch im Zustande des Schlafens wohl erwiesen als ein Kontinuum einheitlicher Selbstwahrneh-

mung, aber einer nicht so *deutlichen* wie im Wachen. Die *genaue* Form der Wahrnehmung wäre: Mich, der ich hier geschlafen, als der und der, als so und so, — diesen mich kannte ich nicht. — Ferner: Euere eigene Anschauung ist es, daß im Tiefschlafe der Ātman 'Zeuge' von Ajñāna sei. Ein Zeuge aber ist, wer Kenner ist durch Augenschein. Wer nicht erkennt, kann kein Zeuge sein. Nur der Kenner wird in Welt und Veda Zeuge genannt, nicht das bloße Erkennen. Auch Ehrwürden Pānini lehrt, Zeuge bezeichne den Kenner durch Augenschein, mit dem Wort:

Bezeichnung für Vernehmer durch Augenschein[1].

Dieser Zeuge ist aber das in dem 'Ich erkenne' vernommene Ich. Woher also die Behauptung, damals (im Schlafe) sei das Ich nicht vernommen! Was für den Ātman durch sich selbst erscheint, erscheint als Ich. Darum erscheint in den Schlaf- und ähnlichen Zuständen nichts anderes als der sich selbst klare Ātman als das Ich.

Quod erat demonstrandum.

13. Das Ich dauert auch im Erlösungs-zustande

Weiter, daß das Ich im Zustande der Erlösung nicht dauere, auch das ist ungereimt. Wäre es so, dann wäre die Erlösung Vergang des Ātman[2], nur in anderer Form ausgedrückt. Denn das Ich ist nicht ein bloßes Attribut, sodaß auch bei seinem Vergange, so wie etwa beim Vergange von Avidyā, das Wesen des Ātman selber bestehen bliebe, sondern es ist das Wesen des Ātman selber. Und das Erkennen ist vielmehr *sein* Attribut. Das ersieht man aus Urteilen wie 'Ich erkenne', 'Erkenntnis ist mir entstanden'. In solchen Urteilen wird das Erkennen als Attribut des Ich aufgefaßt. — Ferner: Wer sich selbst als behaftet erkennt mit den Übeln der drei Gattungen — mögen sie real oder illusorisch sein —, urteilend: Ich bin unglücklich, in dem wird der Erlösungs-wunsch rege: 'Wie kann *ich* all dieses Unheil auf Nimmerwieder abtun und zur Ruhe kommen'. Und er ergreift das Mittel dazu. Würde er, dessen beflissen, dann aber erkennen: 'Durch Gebrauch dieses Mittels werde ich selber einmal nicht sein', wahrlich, er würde sich auf und davon machen, sobald er fürder das Wort 'Erlösung' auch nur nennen hörte! Es würde bald keinen Heilssucher mehr geben und die ganze Heilslehre würde ihr Ansehen verlieren. — Aber es bleibt doch in der Erlösung das mit 'Ich' figürlich bezeichnete reine Klarheit Seiende.

= Was tu ich damit! Daß reines Klarsein bestehen bleibt, wenn

[1] Pān. 5, 2, 91. [2] Wie die Ketzer, die Buddhisten, lehren.

Ich selber vergehe, kann mich wenig trösten! — so wird jeder denken. Und kein Mensch von Einsicht wird sich weiter um solche 'Erlösung' mühen. — Kurzum: das Ich, als Kenner erwiesen, ist selber der Inner-Ātman.

Und dieser ist auch in der Erlösung klar als Ich, weil er sich selber klar ist. Jeder, der sich selber klar sein kann, ist klar als Ich. Dieses Prinzip gibst Du ja selber so gut wie ich zu für den Erweis der Seele in Samsāra. Andererseits, was nicht als Ich leuchtet, das ist auch sich selbst nicht klar, wie Töpfe und dgl. Der erlöste Ātman aber ist sich selber klar, also ist er auch als Ich klar. Und daraus folgt nicht, daß er noch in Ajñāna und Samsāra sei. Das widerspräche seiner Erlösung, und die Ich-Vorstellung ist nicht Ursach von Ajñāna. Ajñāna ist behanntlich dreifach: nämlich entweder das Wesen des Dinges nicht kennen, oder das Wie des Dings falsch vorstellen, oder ein Ding für ein anderes halten. Da nun das Ich des Ātman's Wesen ausmacht, die Ich-Vorstellung also Wesensvorstellung ist, kann sie den Erlösten weder erkenntnislos machen noch gar in Samsāra verstricken. Vielmehr, weil es ihm entgegengesetzt ist, zerstört es grade Ajñāna. Auch zeigt sich ja grade bei Männern wie Vāmadeva, die durch Brahman-Ātman-Erkenntnis alle Avidyā rein abgetan hatten, daß sie ihr Selbst als Ich wahrnehmen, denn die Schrift sagt:

> Dies schauend erkannte der Rischi Vāmadeva: *Ich* war Manu und Sūrya[1], — *ich* eben existiere und werde sein[2].

Ja, auch vom höchsten Brahman selber, allem Ajñāna entgegengesetzt und als rein Seiendes aufgefaßt und bezeichnet, heißt es doch zugleich:

> Wohl, Ich will eingehen in diese drei Gottheiten[3], — viel will ich sein, will mich ausbreiten[4], — Er dachte, soll ich Welten schaffen[5],

und weiter:

> Weil ich das Vergängliche übersteige und höher bin als das Unvergängliche, darum bin ich in Welt und Veda bekannt als höchster Puruscha[6], — ich bin der Ātman, Gudākeša[7] — nicht war ich je nicht[8] — Ich bin der ganzen Welt Entstand und Vergang[9] — Ich bin Entstand von allem; von mir wird alles[10] — Ich bins, der diese entreißt dem Meer des Todes und der Wanderung[11] — Ich bin der Spender des Samens, der Vater[12] — Ich weiß alles, was vergangen ist[13] usw.

[1] Brih. 1, 4, 10. [2] Ath. 1, 1. [3] Chānd. 6, 3, 2, 3. [4] 6, 2, 3. [5] Ait. 2, 4, 1, 1. [6] Bh. G. 15, 18. [7] 10, 20. [8] 2, 12. [9] 7, 6. [10] 10, 8. [11] 12, 7. [12] 14, 4. [13] 7, 26.

— Aber wenn das Ich das Wesen des Ātman ist, wie kann der Erhabene dann den Ahankāra zum 'Felde' rechnen, in dem Verse:

Die Elemente, der Ahankāra, die Buddhi und das Unentfaltete [1].

= Weil an allen Stellen, die vom Wesen des Ātman handeln, es als das Ich bezeichnet wird, und weil das Wesen des Ātman so auch wahrgenommen wird, so ist das Ich das Wesen des Inner-Ātman. Der Erhabene bezeichnet allerdings den Ahankāra, eine Sonderform der Umwandlungen des Unentfalteten, als zum Felde gehörig. 'Ahankāra' (= Ich-Macher) wird sie genannt, weil sie Ursache ist, daß der nichtgeistige Körper zum 'Ich gemacht' wird. Der Sinn des Wortes Ahankāra ist zu ersehen, wenn man (statt °kāra) das Affix °cvi eintreten läßt, das dann steht, wenn ein Nichtseiendes fälschlich als seiendes angenommen wird [2]. Dieser Ahankāra ist auch das, was sonst *Anmaßung* genannt wird, nämlich die Ursache der Verachtung Hochstehender. Als solcher wird er oft in den Schriften als Untugend bezeichnet. Also: die aller Aufhebung entzogene (echte) Ichvorstellung gehört klar zum Bereiche des Ātman, die zum Bereiche des Körperlichen gehörige aber ist nichts als Avidyā, wie Ehrwürden Parāšara sagt:

Höre der Avidyā Wesen:
Was nicht Geist ist, als Geist vorstellen.

Wäre der Ātman nichts als reines Erkennen, so müßte der Körper, wo Ungeistiges mit Geistigem verwechselt wird, ja als reines Erkennen, nicht aber als Kenner erscheinen. Darum: das Kenner-Ich selber ist der Ātman. So heißt es:

Darum — bewiesen durch die Wahrnehmung und folgend aus den angegebenen Gründen und aus der Schrift
Und weil der Avidyā nicht verbunden, zeigt sich der Ātman als das Kenner-Ich.

Und so:

Von Leib, Sinnen, Manas, Lebenshauch, Verstand verschieden, nicht anderer Mittel bedürfend,
Beständig, durchdringend je einer für jedes 'Feld', von Haus aus selig ist der Ātman.

['Nicht anderer Mittel bedürfend' ist eigenklar; durchdringend ist 'fähig durch seine Überfeinheit in alles nichtgeistige einzudringen' [3].]

14. Wahrnehmung und Schrift

Ihr behauptet weiter: Die Sinneswahrnehmung, bedingt durch Unterschiede, kann durch die Schrift aufgehoben werden, da sie

[1] Bh. G. 13, 5. [2] Wie unser 'Schein-' als Präfix: Schein-könig, Schein-wahrheit. Ahankāra also = 'Schein-ich.' [3] Glosse?

'anderweit' erklärbar ist, nämlich als in einem Fehler wurzelnd. Aber welches ist dieser 'Fehler'?

— Die anfangslose Vielheitsvorstellung.

= Aber von dieser müßte doch zunächst anderweit festgestellt sein, daß sie, wie etwa die Timirakrankheit eine Vorstellung vom Dinge gibt, die seinem wirklichen Wesen widerspricht. Wie hast Du das denn festgestellt?

— Das wird durch den Widerspruch der Schrift erkannt.

= Das wäre 'Wechsel-bedingtheit' (Zirkelschluß): Weil die Schrift die Erkenntnis des Dings als frei von aller Differenzierung lehrt, darum ist die Vielheits-vorstellung ein Fehler. Weil die Vielheits-vorstellung ein Fehler ist, darum lehrt die Schrift die Erkenntnis des aller Differenzierung freien Dinges. — Ferner, wenn die Wahrnehmung, weil die Vielheits-vorstellung ihre Wurzel ist, der Wahrheit entgegen ist, so ist es die Schrift auch, denn sie hat dieselbe Wurzel[1].

— Wenn das auch wäre, so kommt doch die Schrift *nach* der Wahrnehmung — da sie eine Erkenntnis bewirkt, die die Vielheit, von der Wahrnehmung aufgefaßt, wider beseitigt. Sie ist nachträgliche Korrektur der Wahrnehmung.

= Nein. Ist ihr Wurzeln in einem Fehler erst erkannt, dann hilft ihr Späterkommen nichts mehr. Denn wo durch unsere Strick-schlange Furcht gewirkt war, hört diese erfahrungsgemäß nicht auf, wenn jemand sagt: 'Es ist keine Schlange, fürchte dich nicht', sobald der Fürchtende weiß: 'Er irrt sich'. Das Wurzeln der Schrift im 'Fehler' wird aber schon gleich im Momente des 'Hörens' selber mit erkannt, denn die ihm folgende 'Reflexion' ist ja nur die stete Wiederholung der einen, beim 'Hören' schon gewonnenen Erkenntnis von der alle Vielheit vernichtenden Brahman-Ātman-Einheit. — Ferner: Was beweist Dir, daß die Schrift fehllos sei, die Wahrnehmung aber nicht? Dein angeblich selbst-evidentes, von keiner Vielheits-Unterscheidung getrübtes Bewußtsein beweist diese Sache sicher nicht, weil es ja überhaupt kein Objekt hat und darum auch nicht für die Schrift Partei nehmen kann. Auch nicht die Sinnes-wahrnehmung, weil sie ja in einem Fehler wurzeln und darum wahrheitswidrig sein soll. Und auch die übrigen Erkenntnismittel nicht, die ja wieder in dieser wurzeln. So gibt es keinerlei Beweis Deiner Meinung, da zureichende Gründe für sie nicht zugestanden werden können.

[1] Wahrnehmung, nämlich übernatürliche.

— Ach, Ihr befaßt Euch eben nur mit den Beweismitteln und Beweisobjekten des naiv-populären, empirischen Standpunktes!
= Was heißt hier naiv-empirisch?
— Das, was durch Wahrnehmung zwar zunächst sich aufdrängt, aber der Argumentation nicht standhält.
= Was tue ich mit der! Wenn sie aufheben will, was zweifellos Erkenntnisgrund ist, ruht sie selber sicher nicht auf zuverlässigem Erkenntnis-grunde.
— Aber auch wenn Schrift und Wahrnehmung beide in Avidyā wurzeln, so hebt doch offenbar die Schrift das Objekt der Wahrnehmung auf. Bei dem Objekte der Schrift, dem seienden zweitlosen Brahman, findet keine nachträgliche Aufhebung statt. Folglich ist Brahman als das reine indifferenzierte Bewußtsein allein das Reale.
= Auch das ist falsch. Was in einem Fehler wurzelt, ist immer falsch, auch wenn es nicht nachträglich aufgehoben wird. Ich meine so: Nehmen wir Leute an, die alle Timira-krank sind, ohne zu wissen, daß sie krank sind, und die in Höhlen eines Gebirges wohnen, das allen andern, gesund-äugigen Menschen unzugänglich ist. Ihnen würde in Folge ihres gemeinsamen Timira-Fehlers gemeinsam der Mond zwiefach erscheinen. Für sie gäbe es keine Möglichkeit einer diese Illusion aufhebenden Wahrnehmung. Also könnte ihnen die Illusion nie aufhören. Und trotzdem wäre und bliebe deren Objekt, die Zweiheit des Mondes, falsch, weil hier ein Gebrechen Ursach der Vorstellung ist. So würde auch alle Brahman-Erkenntnis, auch wenn es keine aufhebende Erkenntnis gebe, falsch sein samt ihrem Objekte, weil auch sie in einem Gebrechen, in der Avidyā wurzelt. Das läßt sich auch in der logischen Figur sagen: 'Das zur Diskussion stehende Brahman ist falsch, weil Objekt einer aus Avidyā-artigem entstandenen Erkenntnis. Wie die Welt'. Oder: 'Das Brahman ist falsch, weil es überhaupt Objekt von Erkenntnis ist. Wie die Welt'. Oder: 'Das Brahman ist falsch, weil Objekt einer auf Irrealem ruhenden Erkenntnis. Wie die Welt.'
— Aber die irreale Erhenntnis im Traume, etwa von Elefanten, kann doch als Omen Grund sein einer Erkenntnis künftigen Glückes oder Unglückes. So wäre es kein Widerspruch, daß auch die Schrift, wennschon unreal wegen ihres Wurzelns in Avidyā, doch Grund wäre der Erkenntnis des realen Brahman.
= Nein. Denn das Vorstellen selbst, im Traumzustande, ist garnicht unreal. Falsch ist nur seine vermeintliche Objektivität. Diese wird auch allein aufgehoben, nicht aber die Traumvorstellung als

solche. Denn niemandem ergibt sich nachher die Einsicht: Ich habe garnicht geträumt, sondern die nachträgliche korrigierende Einsicht ist so: Das Traumschauen als solches fand wirklich statt, nur seine Gegenstände sind nicht. Auch die magische Vorstellung, durch Mantra's oder Zaubertränke gewirkt, ist wirklich und als solche ja Ursach von Freude oder Furcht. Denn auch sie wird nicht aufgehoben. Auch die Vorstellung der Schlange anstatt eines Strickes, aus einem Fehler des Gegenstandes oder der Sinne entstanden, ist quā Vorstellung wirklich: nur als wirkliche kann sie ja Ursach von Furcht sein. Ja, wirklich ist selbst die aus der bloßen Gegenwart einer Schlange entstandene Vorstellung (Einbildung), gebissen zu sein, während man in Wirklichkeit garnicht gebissen ist. Wirklich ist auch die Vorstellung eingebildeten Giftes: man kann an ihr ja gelegentlich sogar sterben. Wirklich ist die Widerspiegelung des Antlitzes im Wasser: sie ermöglicht als solche ja, die Attribute des wirklichen Gesichtes richtig festzustellen. Die Wirklichkeit aller dieser Bewußtseinsakte folgt daraus, daß sie zustehen und daß sie Wirkungen haben.

— Aber wie können solche Vorstellungen real sein, wenn die vorgestellten Elefanten und andern Objekte nicht wahr sind?

= Sehr wohl. Weil nämlich zur Realität von Vorstellungen nur nötig ist, daß sie sich auf ein Objekt überhaupt beziehen (einerlei ob real oder irreal). Zu solcher Beziehung ist erforderlich, daß das Objekt der Vorstellung in der Erscheinung *gegeben* werde. Das Erscheinen eines Objektes aber kann auch kraft eines Fehlers *gegeben* werden. Der Fehler, weil nachträglich aufgehoben, ergibt sich als das Falsche. Das Vorstellen als solches aber wird nicht aufgehoben und ist wirklich.

— Aber durch den geschriebenen Buchstaben, der doch ganz etwas anderes ist als der (entsprechende) gehörte Laut, tritt doch auch die Erkenntnis des Lautes ein. Es gibt also Erkenntnis von Realem auf Grund von Unrealem.

= Aber der geschriebene Buchstabe ist doch nicht unreal!

— Ja, aber der geschriebene Buchstabe veranlaßt die Erkenntnis des Lautes nur, weil er als mit diesem identisch aufgefaßt wird: diese Identität aber ist unreal.

= Keineswegs. Wäre diese Identität unreal, so wäre sie überhaupt kein Mittel zur Auffassung des Lautes. Unreales, Nicht-Faßbares ward als Mittel zur Erkenntnis von Realem nie erfahren und hat nicht statt.

— Nun dann: die Lautvorstellung ist das Mittel:

= Dann wäre die Erkenntnis des Realen nicht aus dem Unrealen, da die Lautvorstellung real ist, und es würde Identität von Mittel und Vermitteltem erfolgen, denn beide wären gleichermaßen die Vorstellung des Buchstabens. Und mehr noch: ist der einzelne Buchstabe nicht identisch mit einem bestimmten Laute, so ist er auch mit allen Lauten nicht-identisch. Soll er also gleichwohl Mittel von Laut-erkenntnis sein, so müßten beim Sehen eines beliebigen einzelnen Buchstaben beliebig alle Laute vorgestellt werden können.
— Worte wie Devadatta bedeuten nicht durch sich, aber durch Konvention ein einzelnes Exemplar Mensch. So kann doch durch Konvention wohl der mit dem Ohr gefaßte besondere Laut durch den einzelnen mit dem Auge gefaßten Buchstaben bezeichnet sein und so der besondere Buchstabe Ursach geben zur Vorstellung des besonderen Lautes?
= Gut. Dann aber folgt Erkenntnis von Realem aus Realem, denn Buchstabe und Bezeichnungskraft durch Konvention sind ja real. Wenn von einem gemalten Büffel die (reale) Vorstellung eines (wirklichen) Büffels, durch Ähnlichkeits-Zusammenhang, gewirkt wird, so sind Vorstellung und Ähnlichkeit real.
— Der eine mit sich identische 'Laut' kann durch Unterschied bloßer Tongebung Vorstellung verschiedener Objekte bewirken. Da ist doch Erkenntnis von Wirklichem aus Unwirklichem.
= Nein. Denn der eine Laut äußert sich (real) in (realen) verschiedenen Ton-gebungen und steht durch sein (reales) Wesen, wie es sich in diesen äußert, je mit verschiedenen Arten von Objekten in Konnex. Durch diesen Konnex und die Auffassung desselben (seitens des Hörenden) bewirkt er dann die Vorstellung verschiedener Objekte. Übrigens trifft die 'Einheit des Lautes' nicht zu. Laut kann man nur nennen, was Vorstellungen weckt, sofern es mit dem Ohr faßbar ist. Das ist aber immer der differenzierte Einzellaut, wie z. B. der Laut G. — Also die Feststellung eines realen Objektes, nämlich Brahman's, aus einer unrealen Schrift ist in keiner Weise möglich.
— Die Schrift gilt uns nicht unreal wie etwa Himmelsblumen, denn ehe die Advaita-Erkenntnis eingetreten ist, ist sie allerdings als Seiendes anzuerkennen. Erst wenn die Wahrheits-erkenntnis eingetreten ist, ist die Schrift unreal. Dann allerdings ist sie nicht mehr ein Mittel der Erkenntnis des Brahman, frei von aller Verschiedenheit und reiner Geist. Solange sie aber dazu noch Mittel ist, solange *ist* sie auch; denn solange erkennen wir richtig: die Schrift *ist*.

= Nicht so, denn wenn die Schrift nicht ist, ist die Erkenntnis: die Schrift *ist*, falsch. Was aus ihr folgt, ebenso. Und ist die aus der falschen Schrift entspringende Erkentnis falsch, dann auch ihr Objekt, das Brahman, sowie durch die Falschheit der Erkenntnis von Feuer, gefolgert aus für Rauch gehaltenem Nebel, auch die Unwirklichkeit ihres Objektes, des Feuers, sich ergibt.

Auch daß eine nachträgliche Aufhebung der Brahman-Erkenntnis durch eine noch weiter gehende Erkenntnis nicht möglich sei, ist unbewiesen. Denn die Behauptung (der Buddhisten): Alles Wesen ist leer, würde noch weiter gehen und, wie sich leicht einsehen läßt, jene aufheben.
— Die wurzelt in Täuschung!
= In Täuschung wurzelt ja Deine Brahman-Erkenntnis auch, wie Du selber behauptest[1]. Und hinter jener Behauptung gibts ganz gewiß nicht noch einmal etwas, was 'aufheben' könnte! — Doch genug dieser unbegründeten und ungereimten Albernheiten!

15. Widerlegung aus der Schrift.

— 1 —

Falsch ist auch Eure Behauptung; Vedānta-Textworte wie:

> Seiend nur, mein Lieber, war dieses im Anfang[2]

und andere hätten den Zweck, das als rein indifferenziertes Erkennen in sich homogene Reale zu lehren. — Kurz vorher war die Behauptung aufgestellt, daß 'mit der Erkenntnis des Einen die Erkenntnis von Allem gegeben sei'. Diese Behauptung will der Abschnitt, in dem obige Worte stehen beweisen. Er zeigt deswegen, daß das mit 'Seiend' bezeichnete höchste Brahman die materielle und die bewirkende Ursache der Welt, allwissend, mit allen Kräften ausgestattet, seine Entschlüsse verwirklichend, aller Wesen Inneres, alles tragend, alles beherrschend, mit allen übrigen mannigfachen edlen Eigenschaften qualifiziert und aller Welt Ātman ist und schließt dann damit, den Švetaketu zu belehren: 'dieses Brahman ist auch Dein Ātman'[3]. Dies habe ich in meinem Buche Vedārtha-sangraha ausführlich behandelt. Es wird auch hier, weiter unten, im 'Ārambhana-adhikarana[4] genauer dargelegt. — Auch die Stelle:

> Das ist die höchste Erkenntnis, durch die jenes Unvergängliche erfaßt wird[5],

lehrt, nachdem sie die üblen, Prakriti-mäßigen Eigenschaften vom höchsten Brahman ausgeschlossen hat, Es als ewig, alldurchdringend,

[1] In der irrealen Schrift. [2] Chānd. 6, 2, 1. [3] Chānd. 6, 1, 3. [4] V. S. 2, 1, 15. [5] Mund. 1, 1, 5.

fein, allgegenwärtig, unvergänglich, der Wesen Ursprung, allwissend und mit allen edlen Eigenschaften ausgestattet. Auch in der Stelle:

Real, Erkenntnis, unendlich ist das Brahman[1]

wird nicht das indifferenzierte Reale erwiesen, denn die grammatische Bedeutung dieser Attributen-Koordination ist Bezeichnung *eines* Dinges als charakterisiert durch *verschiedene* Attribute. 'Koordination' ist ja Statthaben (mehrerer Attribute) an einem Ding, sofern nämlich in ihm mehrere Ursachen da sind, die nötigen, sie ihm beizulegen. Dabei ist es gleichgiltig, ob die Prädikate wie Real, Erkenntnis, Unendliches nach ihrer eigentlichen Wortbedeutung genommen werden, (wie ich es tue) oder nur in dem negativen Sinne, daß sie nur die positive Beilegung der entgegengesetzten Eigenschaften ausschließen sollen, (wie Ihr annehmt); denn wenn auf einen Gegenstand mehrere Bezeichnungen angewendet werden, so muß in ihm selber eine Mehrheit von Gründen dafür notwendig statuiert werden. Hierbei ist dann aber doch der Unterschied, daß im ersteren Falle der eigentliche Sinn der Worte gilt, im letzteren nur ein uneigentlicher. Auch ist das Entgegengesetzt-sein gegen anderes, z. B. gegen Ajñāna, nicht einfach nur das Wesen des Dinges selber (sondern ein zum Wesen noch hinzukommendes Moment), denn das Wesen wird durch einen Begriff allein hinreichend bezeichnet, die Hinzufügung mehrerer anderer wäre also zwecklos. Es könnte sich gar keine Koordination mehrerer Bezeichnungen ergeben, da die Mehrheit der Gründe fehlt, die dasein muß, wenn mehrere Termini sich auf ein und dasselbe Ding beziehen sollen.

— Aber bei Mannigfaltigkeit der Attribute an einem Dinge ergebe sich Mannigfaltigkeit des Attribuiertes-Sein, also würden die koordinierten Termini garnicht *ein* Ding bezeichnen, was offenbar der Koordination widerspricht.

= Keineswegs! Als die *eine* Substanz durch *mehrere* Attribute charakterisiert sein: das ist der Sinn von Koordination. Die Filologen definieren die Koordination ja als das Gelten mehrerer Termini, für deren Anwendung (im Dinge selber) verschiedene Gründe da sind, an einem und demselben Ding.

— Wenn es heißt: 'Eines ohne ein Zweites', so leidet hier das Wort 'ohne ein Zweites' auch die Ausstattung mit Zweiheit in Bezug auf Eigenschaften nicht. Nach dem Gesetze nun, daß alle Schriftteile in der Lehre übereinstimmen, muß dann auch anerkannt werden, daß die Texte, die das Brahman als Ursache lehren, doch auch das zweitlose Wesen dartun sollen. Mit Ursache kann das zweitlose Brahman also

[1] Taitt. 2, 1, 1.

nur im übertragenen Sinne bezeichnet sein. Seine eigentliche Definition aber ist: 'Reales, Erkenntnis, Unendliches ist das Brahman'.

Eben das hier definierte Brahman aber ist also nach unserm ersten Satze qualitätslos. — Auch wäre sonst Widerspruch mit Stellen wie

'Eigenschaften- und Fehllos'[1].

= Auch das hat alles nicht statt. Denn das Wort 'zweitlos' bezeichnet das Brahman als den Grund der Welt, indem es einen etwaigen zweiten, von ihm verschiedenen Weltlenker ausschließen und Jenes zugleich als mit mannigfachen Kräften ausgestattet bezeichnen will. So lehren die Texte:

Das sann, viel will ich sein, will mich mehren — das schuf die Glut[2] u. a.

— Aber wie kann denn das (garnicht weiter bestimmte und eingeschränkte) 'Zweitlos' bedeuten sollen, daß nur eine andere Weltursache ausgeschlossen sei!

= Deswegen: durch die Worte

Seiend, mein Lieber, war dieses im Anfang, eines . .

war zunächst nur dargetan, daß das schaffen-wollende Brahman die *materielle* Ursache der Welt sei. Da fragt man dann: 'Und was war nun die *wirkende* Ursache für den Hervorgang der Welt aus der materiellen Ursache?' Hier wäre dann als Antwort die Vorstellung möglich, daß das etwas anderes als das Brahman selber gewesen sei. Solche falsche Vermutung nun schließt sodann das Wort, 'ohne Zweiten' aus. Wäre durch dieses Wort überhaupt alles ausgeschlossen, so wären ja auch Ewigkeit und dgl. Momente, also das, was Ihr selber zugesteht, ja beweisen wollt, ausgeschlossen. Die Regel der Einstimmigkeit aller Schriftteile trägt eine Euch grade entgegengesetzte Frucht. Denn sie hat zur Folge, daß die in allen Schriftteilen bezeugten, mit der Weltursächlichkeit in Verbindung stehenden Eigenschaften wie Allwissenheit u. a. zu unserer Stelle herangezogen werden müssen. Kraft der 'Ursach'-Stellen geht also auch die 'Definitions'-Stelle

Reales, Erkenntnis, Unendliches

auf das Brahman mit Attributen. Und das widerspricht den 'Ohne-Eigenschaften'-Stellen nicht, denn diese, wie z. B.

Eigenschafts- und Fehllos . . Ohne Teile . . Ohne Wirken . . Ruhevoll . .

sollen eben nur Prakriti- und üble Eigenschaften vom Brahman ausschließen.

Die Schriftstellen, die von dem rein Erkenntnis-wesenden Brahman reden, lehren allerdings, daß das Brahman Erkenntnis zum Wesen

[1] Adh. Up. 68. [2] Chānd. 6, 2, 3.

habe. Das heißt aber nicht, daß das Erkennen die Quidditas des Brahman selber sei. (Die ist nämlich 'Erkenner-sein'). Nur ein Erkenner ist 'Erkenntnis-wesend'. Die Meinung ist die: Wer Erkenntnis-wesender ist, dem ist es eigen, *Träger* von Erkenntnis zu sein, sowie Edelstein, Sonne, Lampen und dgl. (glanzwesend sind, weil sie Träger des Glanzes sind). Als Kenner bezeichnen ihn ja alle Stellen wie:

> der alles kennend, alles wissend[1] — das sann[2] — diese Gottheit sann[3] — dieser sann, die Welten will ich schaffen[4] — der als der Ewige den Ewigen, als der Verständige den Verständigen, als der Eine den Vielen die Wünsche erfüllt[5] — Kenner und Nichtkenner, beide unentstanden, stark der eine, unstark der andere[6] — Ihn, der Herren höchsten, den Großherrn, ihn, der Gottheiten höchste Gottheit, den Schirmer der Schirmer, den allerhöchsten Gott lasset uns wissen, den Weltenherrn, anbetungswert[7] — von ihm wird nicht Gewirktes[8] noch Werkzeug gewußt; Ihm gleich oder über wird keiner erschaut, Seine hohe Kraft als vielgestalte lehrt die Schrift als seine Natur, als Erkenntnis, Kraft und Handlung[9] – dieser ist der Ātman, frei von Übel, Alter, Tod, Leid, Hunger, Durst, mit wahren Wünschen, wahren Entschlüssen[10].

Diese und andere Stellen lehren, daß edle Eigenschaften, vornehmlich die Kennerschaft, zur Natur des Erkenntnis-wesenden Brahman gehören, alle üblen Eigenschaften aber ihm fremd sind. Den wahren Gegenstand der Nirguna-[11] und Saguna[12]-Stellen macht die letzte der obigen Schriftstellen deutlich, wenn sie, von 'frei von Übel' an bis 'frei von Durst', von Brahman alle üblen Eigenschaften ausschließt und dann 'mit wahren Wünschen, wahren Entschlüssen' ihm die edlen Eigenschaften beilegt. Da somit kein Widerspruch ist zwischen den Nirguna- und den Saguna-Stellen, so braucht man nicht anzunehmen, die einen von beiden müßten ein irreales Objekt haben. So nennt auch der Spruch[13]

> 'Aus Furcht vor dem der Wind weht' ...

zunächst die realen Brahman-Eigenschaften. Mit

> 'Das, was hundertfach' ...

verkündet er dann fortfahrend die unübertreffliche Wonne der Seele und endlich mit

> Vor dem die Rede samt dem Verstande umkehrt, ihn nicht erreichend — wer des Brahman Wonne kennt

[1] Mund. 1, 1, 9, [2] Ch. 6, 2, 3. [3] 6, 3, 2. [4] Ait. 2, 4, 1, 2. [5] Kath. 2, 5, 13. [6] Švet. 1, 9. [7] 6, 7. [8] Materialität. [9] Švet. 6, 8. [10] Ch. 8, 1, 5. [11] Ohne Eigenschaften. [12] Mit Eigenschaften. [13] Taitt. 2, 8—9.

lehrt er mit Nachdruck Seiner edlen Eigenschaften Unendlichkeit. — Ferner das des Brahman-Wissens Frucht lehrende Wort

Der erlangt alle Wünsche mit dem Brahman, dem weisen

lehrt ebenso ausdrücklich die Eigenschaften-Fülle des höchsten weisen Brahman. Die Worte lauten in Prosa: Mit dem weisen Brahman zugleich erlangt er alle Wünsche. 'Wünsche', nämlich alles, was erwünscht wird, sind die edlen Eigenschaften des Brahman. Der Sinn des Satzes ist also: Mit der Erreichung des Brahman erlangt man zugleich alle seine glückhaften Eigenschaften. Der Ausdruck 'zugleich mit' hebt die hohe Bedeutung der Eigenschaften noch besonders hervor, wie das auch in der Dahara-Vidyā[1] geschieht. — Weiter, das Wort:

Wie ein Mensch opfert (meditiert) in dieser Welt, so wird es ihm gehn, wenn er von hier geschieden sein wird[2]

erweist die Analogie zwischen Meditation und einstiger Frucht.

— 2 —

— Aber es heißt doch:

Von wem Es nicht gedacht, von dem ist es gedacht — Unerkannt den Erkennenden,[3]

das heißt, das Brahman ist überhaupt nicht Objekt des Erkennens. = Dann könnten andere Stellen nicht ausdrücklich lehren, daß Erlösung aus Erkenntnis komme, wie z. B.:

Der Brahman-Wisser erreicht das Höchste[4] — Brahman weiß er, Brahman wird er[5].

Ja, das Wort:

Nicht seiend wird er, wenn er Brahman nicht seiend weiß. Weiß er: Brahman ist, so wissen sie ihn seiend[6]

lehrt, daß des Ātman Vergang und des Ātman Sein folgt aus Sein oder Nichtsein der auf das Brahman gehenden Erkenntnis. Darum verordnen alle Schriftstellen das auf das Brahman gehende Wissen für das Heil. Erkenntnis aber ist eben Meditation, und zu meditieren ist das Saguna-Brahman. — Die Worte:

Vor dem die Worte samt dem Verstand umkehren, da sie ihn nicht erreichen,

lehren, daß eine Bestimmung des Brahman mit unendlichen, unermeßlichen Eigenschaften durch Wort oder Verstand als so und so groß nicht möglich ist, darum ist der Sinn einfach, daß von denen, die das Brahman als so und so groß bestimmt zu erkennen meinen, das

[1] Eine besonders heilige Kontemplationsformel aus Ch. 8, 1. In ihrem Kontext finden sich die angegebenen edlen Eigenschaften. [2] Ch. 3, 14, 1. [3] Kena 2, 3. [4] Taitt. 2, 1, 1. [5] Mund. 3, 2, 9. [6] Taitt. 2, 6, 1.

Brahman weder erkannt noch verstanden ist, weil seine Größe unbestimmbar ist. Denn sonst würde das Verstanden- und Erkanntsein, von denen die Worte:

Von wem er *verstanden* ist, von dem ist er nicht verstanden — Unerkannt von den *Erkennenden*

doch ausdrücklich reden, von ihnen selbst geläugnet werden.

— 3 —

— Aber die Stelle:

Nicht den Schauer des Schauens, nicht den Denker des Denkens vermöchtest Du zu sehen[1]

schließt doch ein zum Schauen und Denken selber noch hinzukommendes Subjekt aus!

= Diese Stelle heißt nur folgendes: Wenn sich jemand die falsche Meinung gebildet haben sollte, daß das Prädikat der Intelligenz dem Ātman nur akzidentell hinzukomme, nicht aber zum Wesen des Erkenners selber gehöre, so sagt ihm der Text: So darfst Du dich selber nicht ansehen, nicht denken. Sondern dich, den Schauer und Denker, sollst Du als Schau- und Denk-*wesend* ansehen. Oder sie kann auch bedeuten: Nicht nur den Schauer der Schau, den Denker des Denkens, nämlich die Einzelseele, sondern nur den höchsten Ātman selber, in allen Wesen weilend, meditiere. Denn sonst wäre Widerspruch mit den ausdrücklich den Kenner lehrenden Stellen wie:

Wodurch mag man den Kenner erkennen[2].

— Es heißt:

Wonne ist Brahman[3].

Hier wird Wonne als Wesen des Brahman verstanden.

= Das ist widerlegt, denn derselbe Text sagt, daß zum Wesen des Brahman — als Träger des Erkennens — das Erkennen gehört: Erkenntnis nun, als etwas angenehmes, wird hier selbst mit Wonne bezeichnet. Der Sinn der Worte: 'Erkennen, Wonne ist das Brahman' ist also einfach: das Brahman hat Erkennen mit dem Charakter von Wonne zum Wesen. In diesem Sinne ergibt sich dann wirklich die Homogeneität, die ihr ja selber fordert. Wie aber Hunderte von Stellen das Erkenntnis zum Wesen habende Brahman zugleich als Subjekt des Erkennens lehren, ebenso zeigen andere Stellen, daß das Brahman nicht reine Wonne sondern Subjekt von Wonne und als solches mehr als die Wonne selber ist. Zum Beispiel:

Dies einzig ist *des* Brahman Wonne[4] — wer *des* Brahman Wonne weiß[5].

Wonne gibt es nur als Wonne jemandes.

[1] Brih. 3, 5, 2. [2] 4, 5, 15. [3] Taitt. 3, 6, 1. [4] Taitt. 2, 8, 4. [5] Taitt. 2, 9, 1.

Bemerkung zu den bisherigen Kontroversen

Blicken wir von hier aus noch einmal auf die gesamte Konstruktion des Gottesbegriffes durch Šankara zurück, so fällt ihre Analogie mit der Gotteslehre unserer westlichen Scholastik, besonders mit der des Thomas in seiner Summa theologica, pars prima, quaestio III ff. auf. Die Tendenzen Šankara's zeigen sich auch hier. Zugleich wird hier der Versuch gemacht, die Tendenzen, die sich in der Konstruktion des Rāmānuja zeigen, mit jenen zu vereinigen.

Thomas geht aus von der simplicitas Dei. Gott ist nicht nur der schlechthin Einzige, ohne einen Zweiten, Gleichen neben sich, sondern er ist auch das in sich selbst schlechthin Eine, d. h. das schlechthin Homogen-Einfache. Es gibt in ihm keine 'compositio'. Ferner Art. 3: Deus est idem quod sua essentia vel natura. Dies ist die Antwort auf die Frage: utrum in Deo sit idem Deus et Deitas. Ferner Art. 4: Deus non solum est sua essentia sed etiam suum esse, als Antwort auf die Frage: utrum in Deo sit idem essentia et esse. — Art. 5 leugnet dann, wie Šankara, daß es für Gott genus nnd differentiae gebe, mithin gibt es für ihn auch keine definitio und keine demonstratio: quia definitio est ex genere et differentiā, demonstrationis autem medium est definitio. In Art. 6 fragt Thomas wie Šankara: utrum in Deo sint aliqua accidentia, und antwortet wie dieser: in Deo accidens esse non potest, und begründet dieses gleichermaßen wie Šankara: Deus est suum esse. Ipsum esse nihil aliud adjunctum habere potest. — Art. 7: Gott ist schlechthin einfach, cum in Deo non sit compositio, neque quantitativarum partium, quia corpus non est, neque compositio formae et materiae, neque in eo sit aliud natura et suppositum (āśraya, Träger) neque aliud essentia et esse, neque compositio generis et differentiae, neque subjecti et accidentis. — Šankara's Behauptung, daß in Brahman Erkennen mit dem Sein identisch sei, kehrt wieder in Qu. XIV, Art. 4: est necesse dicere, quod intelligere Dei est ejus substantia. So folgt denn auch eine sehr ähnliche Ansicht von der Bedeutung der 'Namen', die man dem Absoluten gibt. Thomas muß leugnen wie Šankara, daß das Wesen Gottes selber benennbar sei. Die Namen sind in erster Linie Exklusionen, daher auch in der Form negativ. Auch er muß die Frage aufwerfen (Art. 4): Utrum nomina dicta de Deo sint nomina ·syononyma. Und die erste Hälfte seiner Antwort deckt sich genau mit der Šankara's: quod huius modi nomina sunt inducta ad removendum (= zum Exkludieren des Gegensatzes): sic enim essent diversae rationes horum nominum secundum diversa negata.

Damit verbinden sich aber zugleich die Tendenzen Rāmānuja's, die Gottheit als ens perfectissimum und realissimum, das alle Vollkommenheiten und alle Realitäten in sich hat, zu denken. Nur daß bei Thomas dann das Absolute nicht gedacht werden darf in einer wirklichen Mannigfaltigkeit eigener Qualitäten oder Vollkommenheiten. Das würde seine simplicitas aufheben. Thomas will durchaus beim ‚advaita' bleiben. Sondern so, daß zu allen kreatürlichen realitates in dem in sich einfachen, schlechthin homogenen Absoluten der Grund gedacht wird.

Das letztere ist nun aber im Grunde bei Šankara auch der Fall, trotz seines Sträubens. Nach ihm ist die Mannigfaltigkeit des Realen in allen realitates zwar durch Māyā. Aber auch bei Šankara behält Māyā einen allerletzten Nachklang ihrer eigentlichen ersten Bedeutung von 'Zaubermacht' oder 'Wundermacht'. Ferner, auch Šankara muß die Texte zitieren, nach denen Māyā eben Brahman's Māyā ist. Endlich, es muß einen zureichenden Grund haben, daß die Welt der Māyā grade so ist, wie sie ist, und besonders daß sie voller Harmonie und Weisheit ist (wie Šankara in seinen kosmologischen und fysikotheologischen Beweisen ausführt). Auch wenn Māyā Schein ist, muß im Absoluten der Grund gelegen sein, daß eben dieser und nicht ein anderer Schein ist.

16. Die Stellen gegen die Vielheit

— Aber zahllose Stellen bestreiten doch die Vielheit:

> Wo nämlich Zweitheit gleichsam ist[1] — nicht ist hier Mehrheit irgendwie. Aus Tod den Tod erreicht, wer hier vielfach schaut[2] — wo ihm aber Alles der Ātman ward, wodurch und wie sollte er noch 'das' erblicken[3].

= Die Sache liegt so. Die ganze Welt ist in der Tat nicht *viel* sondern *eins*, und zwar dadurch, daß sie die einheitliche Wirkung des Brahman ist, von Ihm durchwaltet wird und Es zum Ātman hat. Eine Mannigfaltigkeit, die einer solchen (synthetischen) Einheit widerspräche, wird durch obige Stellen ausgeschlossen. Nicht aber soll durch sie diejenige Mannigfaltigkeit ausgeschlossen sein, die auf seinen eigenen Entschluß, viel zu sein:

> 'Ich will viel sein, will mich fortpflanzen'[4]

zurückgeht und schriftgemäß ist.

— Letztere Stelle muß auf Irreales gehen, denn die Vielheit ist (durch andere sicher) ausgeschlossen.

= Nein! Denn daß die Schrift in dieser Stelle erst ein Mannigfaltigsein des Brahman lehren sollte, auf die von sich aus kein Mensch kommen würde und die durch Wahrnehmung und alle anderen Erkenntnis-mittel niemals zu erkennen wäre, nur um sie dann wiederaufzuheben: das wäre denn doch lächerlich.

— Wer Vielheit schaut, kommt in Gefahr, denn es lautet:

> Wenn er darin nur den kleinsten Abstand (antaram) macht, dann ist für ihn Gefahr[5].

= Falsch! Denn die Stellen:

> Wahrlich, All dies ist Brahman — als Taj-ja-lān soll man es meditieren, ruhevoll[6]

lehren, daß gerade die Meditation der Mannigfaltigkeit im Brahman Ruhe gibt. Denn darnach erwächst die Ruhe aus der Meditation über Brahman als aller Welt Ātman, sofern Es nämlich ihren Entstand, Bestand und Vergang wirkt[7]. Die Meditation: 'Die Welt, in ihrer realen Mannigfaltigkeit von Göttern, Tieren, Menschen, Pflanzen usw. hat das Brahman als ihr Selbst', kann nicht Grund von Furcht sein, wenn sie doch Grund zur 'Ruhe' und damit zur Erlangung der Furchtlosigkeit sein soll.

---

[1] Brih. 4, 5, 15. [2] 4, 4, 19. [3] 4, 5, 15. [4] Ch. 6, 2, 3. [5] Taitt. 2, 7. [6] Ch. 3, 14, 1. [7] Das soll Taj-ja-lān heißen. Es schließt also mindestens eine dreifache Bestimmtheit ein.

— Aber wie kann es dann heißen:

Dann ist ihm Furcht?

= Das ist so zu verstehen. Vorher gehen die Worte:

Wenn er in diesem Unsichtbaren, Körperlosen, Unerklärlichen, Substratlosen Furchtlosigkeit und Beharren findet, dann hat er wahre Furchtlosigkeit erlangt[1].

Wenn nun dieses Beharren im Brahman, gewonnen durch die Furchtbefreiung, *unterbrochen* wird, dann ist Gefahr. So sagten die Maharschi's:

Wenn eine Weile, ja nur einen Augenblick Vāsudeva's nicht gedacht wird,

Das ist Verlust, das große Not, das Wahn, das Mißerfolg[2].

[Ein 'Antaram' — im Beharren im Brahman nämlich — bedeutet dessen Unterbrechung[3].]

— Aber das weiter unten folgende Sūtra:

Auch nicht wegen Standort[4]

bezeichnet das Brahman als aller Differenzen bar!

= Nein. Auch da ist das differenzierte Brahman bezeichnet. Und das andere Sūtra

Māyā nur[5]

da es im Unterschiede von den wachend wahrgenommenen Gegenständen den geträumten Gegenständen bloßen Māyā-Charakter beilegt, erkennt eben jene als real an.

17. Widerlegung aus der Tradition

— Auch in Smriti und Purāna wird das Undifferenzierte, rein Erkenntnis Seiende als real, alles andere irreal verstanden.

= Das ist falsch! Es lautet:

Wer mich als ungeboren weiß, als anfangslos, als Weltenherrn[6] —

Alle Kreaturen weilen in mir, ohne daß ich in ihnen bestehe.
Ja die Kreaturen weilen eigentlich nicht einmal in mir: Erkenne meine Verbindung mit ihnen vielmehr als die des Herren über sie.
Mein Ātman, die Kreaturen schaffend, ist Kreatur-erhaltend, nicht Kreatur-bestehend[7]. —

Ich bin aller Welt Ursprung und Vergang.
Mir ist nichts anderes über, o Dhanañjaya!
Auf mir als Faden ist alles dieses aufgereiht, wie Perlen auf die Schnur[8].

[1] Taitt. 2, 7, 1. [2] Purāna-Stelle. Vgl. Garuda-P. 234, 23. [3] Glosse. [4] V. S. 3 2, 11. [5] 4, 2, 3. [6] Bh. G. 10, 3. [7] 9, 4—5. [8] 7, 6—7.

Auseinander stützend alle Welt mit einem Teile von mir, stehe ich fest[1].
Ein anderer Puruscha, der Höchste, ist der höchste Atman genannt.
Der, eingegangen in die Weltendreiheit, sie trägt: Der unvergängliche Herr.
Das Vergängliche übersteigend, bin ich hoch auch über allem Unvergänglichen.
Drum bin ich in Welt und Veda gefeiert als höchster Puruscha[2]. —
Er ist, o Muni, dem Grundstoff aller Wesen, ihren Wandelungen, Fehlern und andern Eigenschaften transzendent.
Er ist über allen 'Schleiern', Allātman; die Poren der Weltdinge sind von ihm durchdrungen.
Mit allen edlen Eigenschaften ausgestattet ist Er. Ein Teil von seiner Kraft macht die Schöpfung der Wesen aus.
Nach eigener Wahl den Körper nehmend, so groß ihm beliebt, fördert er aller Welt Wohl.
Von Glanz, Stärke, Herrschaft, hoher Weisheit, starker Kraft, Vermögen ist er ein einiger Haufen,
Der Hohen Höchster. In ihm, dem Herrn von Hoch und Niedrig ist nichts von Befleckung.
Er, Herr, Einzel- und Gesamtwesen, unentfalteten und offenbarten Wesens,
Allherr, allsehend, allwissend, allvermögend, höchster Herr genannt.
Wodurch das fehllose, reine, höchste, fleckenlose, eingestaltige erkannt
Oder erschaut oder auch verstanden wird, das ist Erkenntnis. Alles andere heißt Unkenntnis[3]. —

Das Reine, große Macht genannte, Höchste, Brahman geheißene
Die Ursache der Ursachen, bezeichnet, o Maitreya, das Wort *Bhagavat*.
'Der Helfer und Erhalter auch': den Zweisinn hat die Silbe *Bha*.
'Der Führer, Treiber, Schöpfer' ist der Sinn von *ga* sodann, Muni!
'Die Höchstherrschaft, Macht, Ruhm und Glück
Erkenntnis, Leidenschaftsfreiheit': die sechs zeigt *Bhaga* an zumal.
'In Ihm, der Wesen Selbst, dem Selbst des All, verweilt der Wesen Schar,
Und er in allen Wesen': das besagt sodann die Silbe *va*.
Erkenntnis und Vermögen, Kraft und Herrschaft, Macht und Glanz zumal
Bezeichnet *Bhagavat*, und schließt alle üble Eigenschaften aus.
Der große Name 'Bhagavān', geziemt allein, o Maitreya,
Dem Vāsudeva einzig nur, der selbst das höchste Brahman ist.
Sein Wortsinn ist 'zuverehrender Gegenstand'.

[1] 10, 42. [2] 15, 17—18. [3] Vischnu-P. 6, 5, 82—87.

Darum gilt es nur für Ihn im eigentlichen, für andere nur im übertragenen Sinne [1]. —

Worin alle diese Vermögen bestehen, o König,
Das ist die große zweite Form [2] von Hari: verschieden von seiner Allform.
Die wirkt Gestalten, ausgestattet mit allerlei Vermögen, o Herr des Volks,
Als Götter, Tiere, Menschen benannt und sich regend durch sein Schöpferspiel.
Zum Wohl der Welt, nicht etwa Karman-geboren
Ist dies Tun des Unermeßlichen, allhinreichend und unwiderstehlich [3].

Dergestalt, fleckenlos, ewig, allhinreichend, unvergänglich,
Allen Übels frei, Vischnu genannt, der höchste Hort [4]. —

Der Hohe, der Hohen Höchster, höchster Ātman, selbstbestehend,
Frei aller Unterschiede durch Farbe, Kaste und andere Bezeichnungen,
Frei von Verfall und Untergang, von Wandel, Wachstum und Geburt,
Von dem es nur heißen kann: immer ist er.
Weil er überall, und in ihm alles *weilt*,
Drum nennen ihn die Wissenden *Vāsu*deva.
Der ist das Brahman, das höchste, ewige, unvergängliche, unzerstörliche,
Eins von Wesen, und weil ohne Übel, fleckenlos.
Das eben weset dies All, weset das Unentfaltete und das Entfaltete
Und besteht in Puruscha- und in Zeit-Gestalt [5]. —

Prakriti, die ich Dir genannt habe, entfaltet und unentfaltet von Wesen,
Und Puruscha: diese beide vergehen im höchsten Ātman.
Der höchste Ātman ist aller Dinge Fundament, der höchste Herr,
Vischnu mit Namen, wird er besungen in Veda und Vedānta [6].

Zwei Formen hat dies Brahman: eine gestaltete und eine ungestaltete.
Vergänglich und unvergänglich von Wesen weilen die in allen Dingen.
Die unvergängliche ist das 'höchste' Brahman. Die vergängliche ist diese ganze Welt.
Wie die Helligkeit des an sich nur an einem Orte weilenden Feuers sich verbreitet,
So des höchsten Brahman Vermögen durch diese ganze Welt [7]. —

[1] V. P. 6, 5, 72 ff. [2] Seine Šakti als Weltpotenz, identifiziert mit der Šrī. Sie differenziert sich in den Formen und Sonderkräften von Göttern, Menschen, Tieren. Ihr Walten ist frei, aus Liebe, nicht aus dem Zwang von Karman. Karman vertritt Anankē, Heimarmenē, Necessitas. [3] V. P. 6, 7, 69—71. [4] 1, 22, 53. [5] 1, 2, 10—14. [6] V. P. 6, 4, 38—39. [7] 1, 23, 53—55.

Die Vischnu-śakti ist jene vorhergenannte höchste. Geringer ist die 'Feldkenner' genannte.
Als dritte gibt es die Avidyā und Karman genannte.
Von der, o König, wird jene zweite Feldkenner-śakti, obwohl an sich allerstreckend, verhüllt
Und erlangt so alle die ununterbrochenen Leiden des Samsāra.
So verdunkelt weilt sie (je nach dem Grade der Verdunkelung)
In verschiedener Abstufung — o Erdenherr — in den verschiedenen Wesensklassen [1]

Prakriti und Puruscha sind durch die aller Wesen Atman bildende Vischnu-śakti — o Hochweiser — in Zusammenhang.
Sie ist Ursach ihres Gesondertseins und ihrer Verknüpfung.
Wie der Wind, das Wasser berührend, hunderte von Tröpfchen trägt,
So diese Śakti des Vischnu, des Selbst von Urstoff und Puruscha [2]. —

Durch sie steht diese ganze unvergängliche Welt, aller Muni bester,
Im steten Wechsel des Sich Offenbarens und Sich Verdunkelns des Entstehens und Vergehens [3].

Solche Texte lehren das höchste Brahman als seinem Wesen nach frei von jeder Spur eines Fehlers, im Besitze aller edlen Eigenschaften, sein Schöpferspiel treibend in der Welt Schöpfung, Erhaltung und Zurückziehung, in ihrer Durchdringung und Beherrschung. Sie lehren, daß dies ganze geistige und ungeistige Sein, in allen seinen Seinsarten real und des höchsten Brahman 'Form', nämlich sein Körper, sei, durch Worte wie Körper, Form, Gestalt, Teil, Vermögen, Machterweis u. a. und durch deren Koordination. Sie besagen, daß das Geistwesen (Seele), durch Seinen Machterweis daseiend, selbständig subsistiere und durch Verbindung mit dem Ungeistigen als 'Feldkenner' da sei. Sie lehren, daß die Seele im Stande des 'Feldkenners', eingehüllt von der Avidyā in Gestalt des Karman guter oder übler Taten, ihre von Haus aus wesentliche Erkenntnis-natur nicht erinnert sondern sich selber auffaßt als ein Ding ungeistigen Wesens. — Mithin erweist sich das höchste Brahman differenziert und die Welt, durch seinen Machterweis daseiend, als real.

18. Auflösung schwieriger Stellen der Smriti

— Aber es heißt im Vischnu Purāna, 6, 7, 53
Der, in dem alle Vielheit untergegangen ist.
Also das Wesen des Ātman, obschon er verbunden ist mit den unterschiedlichen Wandel-Formen der Prakriti wie Götter, Menschen und

[1] 6, 7, 61—63. [2] 2, 7, 29—31. [3] 1, 22, 60.

dgl., ist doch von dieser ihrer Vielheit frei; und die Worte, die ihre Verschiedenheiten wie Götter usw. bezeichnen, beziehen sich auf dasselbe nicht. Es ist vielmehr allein durch Erkenntnis und Sein zu bezeichnen, nur durch sich selbst vernehmbar, dem Geiste des Yoga-Übenden aber unzugänglich.

= Daraus folgt aber nicht die Unwirklichkeit der Welt.

— Wie kannst Du das beweisen?

— Ich sage so. In diesem ganzen Purāna-Abschnitte wird zunächst der Yoga als Heilmittel für den Samsāra erklärt. Dann werden die Teile des Yoga bis zum Pratyāhāra einschließlich angegeben. Dann tut er, um für Vollziehung der Dhāranā[1] das 'rechte Objekt' zu erläutern die beiden mit dem Worte 'Vermögen' bezeichneten zwei Formen Vischnu's, als des höchsten Brahman, dar: die gestaltete und die ungestaltete. Dann beschreibt er zuerst die gestaltete Form, den Feldkenner, als charakterisiert durch Ungeistiges und verhüllt durch Avidyā, die als das durch das dritte 'Vermögen' gestaltete Karman bezeichnet wird. Er beschreibt nun den Feldkenner als einen Teil der 'gestalteten Form' und als unlauter, wegen seiner Verbindung mit den 'drei falschen Vorstellungen' und lehnt ihn als 'rechtes Objekt' ab. Sodann lehrt er, daß auch der zweite, von Avidyā zwar freie, mit Ungeistigem nicht verbundene Teil, der allein Erkenntnis von Art ist und die 'ungestaltete Form' genannt wird[2], noch nicht das 'rechte Objekt' ist, weil er nur von dem Yogin von Profession[3] meditiert wird, dem Sinnen des Yoga[4] Übenden keinen genügenden Halt gibt und Reinheit nicht aus sich selbst besitzt. Endlich sagt er: Vom Wesen des höchsten Vermögens ist diese 'ungestaltete Form'[5]; vom Wesen des niederen ist die 'Feldkenner' genannte 'gestaltete Form'. Avidyā, genannt Karman, ist das dritte Vermögen, das den dem höchsten Vermögen zugehörigen Ātman zum 'Feldkenner' erniedrigt. Der Träger aller drei Vermögen aber ist diejenige 'gestaltete Form'[6], die aus der Vedāntastelle 'des Sonnenfarbenen . .' als Bhagavat allein zukommende resultiert. Und diese — endlich — ist 'das rechte Objekt' für Dhāranā. Also sind die Worte: 'in dem alle Vielheit untergeht . . .' nur gesagt, um zu bezeichnen, daß

[1] Teil des Yoga. Konzentration des Sinnens auf ein bestimmtes Objekt. Vgl. Dīpikā, S. 52. [2] Der Einzel-Ātman an sich. [3] Dem Yogin der nicht Brahman sondern nur Kaivalyam suchenden Yoga-Schule. [4] Desjenigen Yoga, den als Vorstufe auch der Vedāntin übt. [5] Der Einzel-Ātman an sich. [6] Bhagavat's Heilsform in Vaikuntha, die wieder noch von seiner *Allform* verschieden ist. An andern Stellen auch seine Šakti.

der 'reine Ātman' nicht Objekt von Dhāranā sein kann[1]. So heißt es auch:

Das kann ein Anfänger im Yoga — o König — nicht meditieren[2].
Die zweite (Form) Vischnu's soll man als höchste Stelle meditieren.
In der alle diese Vermögen — o König — gründen,
Das ist die von der Allform verschiedene andere große Form Hari's[3].

Ganz entsprechend sagt dann der ehrwürdige Šaunaka im Bhavischyat-Purāna, daß so wenig wie Brahmā oder Sanaka, weil innerhalb der Welt weilend und von Avidyā umhüllt, ebensowenig auch irgend welche anderen der Gebundenen 'rechtes Objekt' sein können, auch wenn sie etwa durch Yoga zur Erkenntnis gekommen und so ihr wahres Wesen verwirklicht haben, weil ihnen eben doch das Reinsein aus sich selbst fehlt. Nur das dem höchsten Brahman, Vischnu, spezifische Wesen selber könne das 'rechte Objekt' sein:

Weil von Brahmā bis zum Grashalm einschließlich alle in der Welt weilenden
Lebewesen in der Gewalt des durch Karman erzeugten Samsāra sind,
Darum sind sie alle betreffs der Meditation kein nütze für den Versenkung übenden.
Von Avidyā erfüllt sind sie alle im Bereich des Samsāra Befindlichen,
Nachträglich erst zur Einsicht kommend, zum Meditationsobjekt nicht taugend,
Da ihnen nicht aus sich selbst die Einsicht eignet sondern ihnen anders woher kommt.
Darum ist (allein) dieses fleckenlose Brahman, weil von Natur erkenntnishaft (zu meditieren)[4].

So erweist er das besondere Wesen Vischnu's, als des höchsten Brahman, als 'das rechte Objekt' für Dhāranā. (Das, und nichts anderes ist seine Absicht. Und) so wird auch an der vorhergehenden Stelle nicht Verneinung der Vielheit verstanden.

— Aber besagt nicht die Stelle

Erkenntnis zum Wesen habend[5],

daß alles, was nicht Erkenntnis ist, illusorisch ist?

= Nein. Denn das heißt nur soviel: die Erscheinung des Erkenntniswesenden Ātman, als ob er selber die Götter, Menschen und anderen

[1] Die Stelle hätte also nur den Sinn, die Praxis der Kaivalya-Yogin's abzulehnen. [2] V. P. 6, 7, 55. [3] 6, 7, 69. — Die 'Heilsform' in Vaikuntha oder seine Šakti Šrī. [4] Vischnu-Dharma 104, 23—26. Ein Teil des Bhavischyat-Purāna, von Šaunaka gelehrt. [5] V. P. 1, 2, 6.

Weltdinge wäre, ist illusorisch. Wenn man sagt: die Erscheinung des Perlmutters als Silber ist illusorisch, meint man doch auch nicht, daß alles aus Silber Bestehende illusorisch sei.

— Aber wenn aus der Koordination von Welt und Brahman (in der Schrift) eingesehen wird, daß beide eins sind, und dann behauptet wird: 'Die Ding-Gestalt des eigentlich Erkenntnis-wesenden Brahman ist Illusion', dann meint das doch zugleich, daß alles Dingliche Illusion ist!

= Das ist falsch. Denn das Purāna lehrt die (reale) schöpferische Machterweisung Vischnu's, des höchsten Brahman, frei jeder Spur von Fehler und Ajñāna's, begabt mit allen edlen Eigenschaften. Also kann das (aus jener entsprungene) dingliche All nicht Illusion sein. Die Verkündigung der Einheit (von Brahman und Welt) durch ihre Koordination leidet dabei keine Aufhebung und ist ohne Widerspruch, wie wir sogleich zeigen werden. Darum kann unser Vers auch nicht die Realität der Ding-Welt aufheben.

19. Die wahre Einheit von Brahman und Welt

Nachdem durch den Vedatext:

> Woraus diese Wesen entstehen, wodurch entstanden, sie leben, wozu sie, abscheidend, eingehen: das suche zu erkennen, das ist das Brahman[1]

feststeht, daß Brahman Ursache ist von Welt, Entstehen usf., ergibt sich die Aufgabe der Traditions-Texte so:

> Durch Itihāsa und Purāna soll man den Veda *wachsen* machen. Von einem, der (diese) wenig studiert hat, fürchtet der Veda: 'Der tut mir Übles!'[2]

Hieraus geht hervor, daß man noch das 'Wachstum' des Veda-Sinnes betreiben soll durch Itihāsa und Purāna. Wachstum heißt Verdeutlichung des Sinnes des Vedatextes durch die Aussagen von Männern, die selber alle Veden und ihren Gegenstand studiert und durch die Kraft ihres Yoga die Veda-wahrheit selber erschaut haben. Den Inhalt und Sinn all der unzähligen Śākhā's des Veda kann, wer nur einen kleinen Teil davon studiert, schwerlich auffassen; ohne ihn aber ist sichere Erkenntnis nicht möglich. Darum ist das 'Wachstum' zu betreiben. Maitreya nun erwünschte sich seinerzeit 'Wachstum' seiner eigenen Erkenntnis des Veda-Sinnes vom ehrwürdigen Parāśara. Dieser besaß die Erkenntnis vom wahren Wesen der höchsten

[1] Taitt. 3, 1. [2] M. Bh. 1, 1, 264.

Gottheit. Sie war ihm übermittelt durch Gunst der Rischi's Pulastya und Vasischta. Maitreya fragte also den Parāšara im Vischnu-Purāna, 1, 1:

> Ich hier, o Gesetzeskundiger, wünsche von Dir zu hören, wie die Welt
> Geworden ist, noch mehr, wie sie sein wird, o Erlauchter.
> Woraus sie besteht und woher Bewegtes und Unbewegtes.
> Wie und worein sie sich aufgelöst hatte, und worein sie sich auflösen wird.

Er fragt nach des Brahman Wesens-bestimmtheit, nach seinen verschiedenen Macht-erweisen und nach seinem Dienst und dessen verschiedenen Früchten. In die erste dieser drei Arten von Fragen gehört:

> Woher dieses Bewegte und Unbewegte.

Sie fragt nach der bewirkenden und nach der materiellen Ursache der Welt. Also bedeutet die Frage

> Woraus sie besteht

soviel: Was ist das Wesen (das Selbst) dieser als Gegenstand von Schöpfung, Bestand und Vergang vorhandenen Welt. Die Antwort ist:

> Und die Welt ist Er.

Die hierin ausgesprochene Selbigkeit dieser beiden ergibt sich dadurch, daß das Brahman als Innenwalter der Ātman der Welt ist und sie so durchdringt[1], nicht aber durch die substanzielle Identität von Durchdringendem und Durchdrungenem. Die Koordination 'die Welt ist Er' ist ja Antwort auf die Frage 'woraus bestehend ist die Welt', (enthält also nicht Äquation, sondern Subsumption von Welt unter Er). In dem Worte yanmaya ('Woraus bestehend') bedeutet die Endung maya nicht eine 'Wandelform', denn die hierauf bezügliche Frage war ja schon vorher gestellt. Auch nicht einfach, wie in pränamaya, den Sinn des Stammwortes selber, denn sonst paßte die Form der Antwort: 'Die Welt ist Er' nicht. Sie müßte dann einfach heißen: 'Vischnu allein'. Darum bezeichnet maya hier die *Fülle*, das Erfülltsein mit etwas (nämlich mit Brahman) nach der Regel:

> Zur Bezeichnung, daß etwas reich ist an etwas, wird maya gebraucht.

Die ganze Welt ist seiner voll oder reich, weil sie sein Leib ist. Darum ist die Koordination von Welt und Brahman in 'die Welt ist Er' als die Antwort auf die Frage: 'yanmayam jagat' endgiltig zu deuten als Zusammenhang nach dem Verhältnisse von Leib und

[1] Die 'Selbigkeit' ergibt sich also per synekdochēn. Vgl. die Lutherische Deutung der Abendmahlsworte: Das *ist* mein Leib.

Seele. In einer Schrift, die nichts weiter wollte, als das undifferenzierte Ding dartun, wären ja alle diese Fragen und Antworten ganz unangebracht. Und ein ganzes großes Buch, zu seiner Verkündigung, wäre erst recht unangebracht. Es gäbe dann nur die eine Frage: 'Was ist das Substrat des Weltwesens', und nur die eine Antwort: 'Das undifferenzierte, reine Erkennen'. Bedeutete 'die Welt ist Er', daß Welt und Brahman ein Ding sind, so wäre es vorbei mit der Behauptung, daß Brahman Inbegriff aller edlen Eigenschaften, allen üblen aber ganz entgegengesetzt sei, es würde Stätte aller (weltlichen) Übel werden. So wird bestätigt, daß das Verhältnis von Ātman und Leib der eigentliche Sinn jener Koordination ist.

Die Verse:

> Von Vischnu her entsprang die Welt und in ihm besteht sie,
> Bestand, Vergang der Welt wirkt Er. Die Welt ist Er[1]

werden sodann weiter ausgeführt in dem Stücke, das mit 'der Höchste der Hohen . .' anfängt. In diesem Abschnitt verehrt der Seher mit dem Śloka:

'dem wandellosen . . .'

den erhabenen Vischnu, das höchste Brahman, in seiner eigenen Gestalt, und ehrt ihn dann in seiner Gestalt als Dreiform von Brahmā, Vischnu und Śiva, als Urstoff und Zeit, als Feldkenner im Einzel- und Gesamt-Ding. Der Vers:

'Erkenntniswesend . .'

beschreibt sodann den Zustand des höchsten Ātman, sofern er Atman der einzelnen Feldkenner ist. Also ist auch hier nicht das undifferenzierte Reale gemeint. Wollte das Śāstra hier lehren, die Wahnvorstellung habe das undifferenzierte Brahman als Substrat, dann wäre weder der Einwurf passend:

> Wie kann als Wirker der Schöpfung und dgl. das Brahman verstanden werden,
> Das doch ohne Eigenschaften, unermessen, rein und fleckenloser Ātman ist[2],

noch die Abwehr desselben:

> Wie in allen Wesen Kräfte sind, die nicht in den Bereich gedanklicher Erkenntnis fallen,
> So sind am Brahman auch solche Wesenskräfte wie Schöpfung,
> Gleichwie am Feuer die Hitze[3].

Vielmehr müßte der Einwurf lauten: 'Wie kann Brahman, als eigenschaftsloses, Wirker der Schöpfung usw. sein', und die Abwehr: 'Das

[1] V. P. 1, 1, 35. [2] V. P. 1, 3, 1. [3] 1, 3, 2—3.

Schaffen des Brahman ist nicht real sondern nur durch Wahn ihm aufgebildet'. Der wirkliche Einwurf aber des oben stehenden Verses ist dieser: Das Wirken von Entstehung usw. findet sich bei Wesen, die mit Eigenschaften wie Sattva ausgestattet, unvollkommen und in der Gewalt von Karman sind. Wie kann denn das, was aller Eigenschaften wie Sattva usw. frei, vollkommen, außer der Gewalt von Karman und der Verknüpfung mit Karman garnicht fähig ist, als Wirker von Schöpfung und dgl. verstanden werden! Und die Abwehr besagt: Es ist nichts Widersprechendes dabei. Wie Feuer die besondere Kraft der Hitze, die bei andern Klassen von Wesen unmöglich ist, haben kann, eben wegen seiner Nichtzugehörigkeit zu andern Klassen, so kann das Brahman mit seinem oben beschriebenen Wesen, weil verschieden von allem sonstigen Erfahrbarem, Allvermögendheit besitzen. — Auch das Wort:

Du allein bist real usw.[1]

besagt nicht die Irrealität des All, sondern daß, da Er der Atman des All ist, dieses *außer* Ihm betrachtet irreal ist. Das zeigt das andere Wort:

Deine Größe ist es, wodurch das Bewegliche und Unbewegliche durchdrungen ist[2].

Weil dies Bewegliche und Unbewegliche von Dir durchdrungen ist, darum eben hat dies alles Dich zum Ātman. Darum 'ist niemand außer Dir'; darum, weil Du All-Ātman bist, bist Du allein real. Darum heißt es auch: 'Dies Alldurchdringen ist Deine *Größe*'. Im andern Fall müßte es ja heißen: 'Es ist Dein *Wahn*'. Bezeichnungen wie 'Herr der Welt, Du . .' hätten nicht ihren eigentlichen Sinn, und es ergäbe sich Widerspruch mit dem ganzen Abschnitt, der den Erhabenen preisen will, wie er als Großeber im Spiel die Erde emporhebt. — Der gleich folgende Vers

'Dies, was man schaut . .'

besagt: Weil die ganze Welt, von Dir, dem Erkenntniswesenden als ihrem Ātman durchdrungen, Deine Form ist, darum schauen die, die ohne Yoga, ohne das Mittel zur Vernehmung Deiner Ātmanschaft sind, in ihrem Wahn all dieses nur als Götter- Mensch- und sonst -gestaltet an. Und der nächste Vers:

'Erkenntnis-wesend ist das All'[3]

meint: Nicht nur das ist Wahn, die nur in Dir wesende Welt als in Göttern, Menschen und sonstigem ihr Wesen habend zu sehen, sondern auch das ist Wahn, die erkenntnis-wesenden Einzelātman's

[1] V. P. 1, 4, 38 ff. [2] 1, 4, 38. [3] 1, 4, 39.

für diese Götter, Menschen und andern Welt-gegenstände selber zu halten. Und der nächste Vers:

Die aber Erkenntnis wissen[1]

besagt: Wer einsichtsvoll den erkenntnis-wesenden Ātman kennt und völlig gereinigten Verständnisses ist durch Ausübung des Yoga, des rechten Mittels der Erkenntnis, daß der Erhabene All-Ātman ist, der schaut diese ganze Welt mit ihrem bunten Gewese von Körpern, die wie Götter Menschen und dgl., nur Umgestaltungen der Prakriti sind, als Deinen Leib, dessen Ātman, von diesem Leibe selbst verschieden, erkenntniswesend ist. Andernfalls wären diese Verse ja Tautologien, ihre Termini uneigentlich, ihr Sinn widersprüche, der einzelne Abschnitt widersprüche, die Tendenz des ganzen Šāstra widersprüche. Die Worte:

'Dessen (Erkenntnis), ob er im eigenen ob in fremden Leibern weilt, ist einartig'[2]

widerlegen nur eine *falsche* Dvaita-lehre, die sich beruft auf die Verbindung des Ātman mit den verschiedenen materiellen Körperklassen — die doch unter den Namen von Göttern, Menschen, Tieren alle nur Wandelformen der Prakriti sind — und die behauptet: Obgleich alle Ātman's, weil sie alle übereinstimmend erkenntniswesend sind, gleich sind, sind sie doch die Götter, Menschen und dgl. selber und also verschieden. Das *rechte* Dvaita zwischen dem materiellen Körper und dem Ātman selber aber schließt jene Abweisung nicht aus. Ihr Sinn ist nur: alles Ātmanwesen, was in jenen verschiedenen materiellen Körpern weilt, ist gleichartig. So sagt Bhagavat:

Im Hunde und im Hundekocher sieht weiser Mann das Gleiche doch.
Fehllos, das Gleiche, ist das Brahman[3].

Und die Worte:

Im eignen wie in fremden Leibern

sprechen von dem vom Körper *verschiedenen* Wesen, das im eigenen und fremden Körper verteilt ist.

Auch in der Stelle:

Wenn ein (von mir) verschiedener anderer ist[4],

ist nicht Ātman-Identität gemeint, da man nicht die Worte 'anderer' (= zweiter neben mir) und 'verschiedener' als identisch gebrauchen kann. Ein anderer ist der von mir (der Zahl nach) unterschiedene. Verschieden aber meint: von anderer Qualität. Vielmehr Folgendes ist gemeint: Wenn ein Ātman, der Zahl nach von mir verschieden, zugleich der Qualität nach verschieden wäre von dem Jñāna, das

[1] 1, 4, 40. [2] 1, 4, 41. [3] Bh. G. 2, 14, 31 ff. [4] Bh. G. 5, 18, 19.

meine Qualität ausmacht, dann dürfte man sagen: Ich sei so und so qualifiziert, und der sei anders qualifiziert. So aber ist es nicht, weil alle (qualitativ) gleich sind durch ihren identischen Jñāna-Charakter. Auch die Stelle:

Durch den Unterschied der Löcher der Flöten[1]

besagt nur, daß die Unterschiedenheit der Ātman's nicht durch ihr Wesen sondern durch das Eintreten in die verschiedenen Einzelkörper, wie Götter, Menschen usw., bewirkt ist. Nicht etwa lehrt sie (numerische) Einheit aller Ātman's. Die Luftteile im Gleichnis, die durch die einzelnen Löcher der Flöte gehen, sind ja auch nicht der Zahl nach identisch, wohl aber übereinstimmend in ihrem Quale, sofern sie alle 'Luft' sind. Die Verschiedenheit ihrer Bezeichnung als do, re, mi, fa wird nur dadurch bewirkt, daß sie durch die verschiedenen Löcher austreten. So auch die Verschiedenheit der Bezeichnung der Ātman's als Götter, Menschen und dgl. Gegenstände. Die Teile der feurigen, wäßrigen oder erdigen Substanzen sind hinsichtlich ihrer Substanz dasselbe, aber deswegen nicht numersich dasselbe. So auch ist die numerische Verschiedenheit der Luftteile unabweisbar. — Auch in dem Worte:

'Dieser bin ich, dieser bist auch Du'[2]

geht das Wort *dieser* auf den vorgenannten Jñāna-Charakter aller Ātman's und durch die Koordination von dieser mit Ich und Du wird der gleiche Jñāna-Charakter von Ich, Du usw. bezeichnet, und es wird sodann gefordert, den Wahn aufzugeben, als ob die Ātman's unter sich (qualitativ) verschieden seien, weil die Qualität von Göttern, Menschen usw. verschieden sei. Aber nicht handelt es sich um numerische Identität, denn sonst würde, da hier die Unterschiedenheit des Wesens des Ātman vom Körper gelehrt werden soll, vom Ātman überhaupt zu reden gewesen sein, die Vielheitsausdrücke aber wie 'Ich, Du, alles dieses' wären unpassend.

— Aber Ich, Du haben hier nur den Sinn, 'alles dieses Ātman-seiende' mit zu bezeichnen!

= Das geht nicht. Denn jene stehen ja mit diesem in ausdrücklicher Koordination.

— Nun, es heißt doch weiter:

Jener (der zuhörende König) tat, wie ihm geheißen:
Das Reale erblickend, ließ er die Vielheit fahren[3].

Wo bleibt da Deine Behauptung!

= Sie ist gesichert durch die Tendenz der ganzen Belehrung. Diese

[1] V. P. 2, 13, 86. [2] 2, 14, 32. [3] 2, 16, 23.

geht einzig auf die gehörige Unterscheidung von Körper und Ātman. Das sagt sie ja selbst im Anfange:

> Weil der Erdenkloß, aus Kopf, Händen usw. bestehend, verschieden ist vom puruscha[1] . . .

Auch die Stelle[2]

> 'Wenn das Jñāna, das die Vielheit zeugt' . .

lehrt nicht Identität der Ātman's unter sich oder der Seele mit dem Höchsten. Die numerische Einheit der Ātman's ist in angegebener Weise ausgeschlossen. Und die Identität von Seele und Höchstem kann sowenig statthaben wie die von Körper und Seele. So lehren auch die Schriftstellen:

> Zwei Freunde, schön gefiedert, engverbunden, umgeben denselben Baum.
> Der eine ißt die süße Feige. Der andere sieht, nicht essend, zu[3].
> Zwei trinken Lohn in der Welt des Verdienstes,
> Sind eingegangen in die Höhle auf höchstem Gipfel,
> 'Schatten und Licht': so nennen sie die Brahmanwisser,
> Die Männer der fünf Feuer und der drei Naciketa-Feuer[4].
> Der ins Innere eingegangene Herr der Geschöpfe, der All-Ātman[5] usw.

Und auch im Vischnu-Purāna sind solche Beweise der Unterschiedenheit:

> Hoch über Natur und Elemente und ihre Wandlungen und der Guna's Mängel erhaben,
> Erhaben über alle Hüllen (der Welt) ist er, All-Ātman. Von ihm durchdrungen ist alles, was im Weltenraume.
> All edler Tugenden ist er teilhaftig, der Hohen Höchster. An ihm haftet gänzlich
> Kein Makel, an dem Herrn von Hoch und Niedrig[6].

Und ebenso die Stelle V. P. 6, 7, 61.

Auch die Sūtra's:

> In beiden wird er als verschieden gelehrt[7] — Wegen Vielheits-Bezeichnung verschieden[8] — Höher, weil Verschiedenheit gelehrt wird[9]

lehren so. Und Schrifttexte wie:

> Der im Ātman weilt, in seinem Innern, den der Atman nicht kennt, dessen Leib der Ātman, der im Innern den Ātman lenkt[10] — umfangen vom erkennenden Ātman[11], — auf dem der vernunfthafte Ātman reitet[12] —

bestimmen das Wesen beider als unterschieden.

Auch im Erlösungszustande wird die Seele nicht mit dem Höchsten

---

[1] 2, 13, 89. [2] 6, 7, 96. [3] Mund. 3, 1, 1. [4] Kāth. 1, 3, 1. [5] Taitt. 3, 24. [6] V. P. 6, 5, 83—85. [7] V. S. 1, 2, 21. [8] 1, 1, 22. [9] 2, 1, 22. [10] Brih. 3, 7, 22. [11] 4, 3, 21. [12] 4, 3, 25.

identisch, denn was wie sie von Natur potentiell mit Avidyā behaftet ist, kann das eo ipso nicht. So heißt es:

Wird die Verbindung von höchstem Ātman und Ātman für eine substanzielle gehalten,
So ist das falsch. Denn das eine Ding geht nicht ein in die Substanzialität des andern[1].

Und die Bhagavad-Gītā lehrt, daß der Erlöste die gleichen Attribute erlangt, (aber nicht Identität):

'Auf diese Erkenntnis sich stützend kommen sie zur Gleichheit der Prädikate mit mir
und entstehen weder bei der Schöpfung wieder noch leiden bei der Weltauflösung Vergang'[2].

Auch in dem Worte des Vischnu-Purāna:

Zum eigenen Wesen leitet, o Muni, dies Brahman den Versenkungübenden
Und wandelfähigen, wie durch eigene Kraft das Eisen der Magnet[3],

heißt 'zum eigenen Wesen' die eigene Wesens*art*, denn auch das angezogene Eisen wird ja nicht der Magnet selber. — Das sagen auch weiter unten die Sūtra's:

Außer Weltwaltung, weil Hauptgegenstand (Brahman) und Nichterwähnung (der Seelen)[4], — Gleichbestimmtheit nur in Bezug auf den Genuß[5] — und wegen der Bezeichnung (Brahman's) als des Hinzuzunahenden[6].

Auch der Kommentar (des Bodhāyana) sagt:

Gleich an Glanz außer der Weltwaltung.

Und der Kommentator Dramida:

Durch das Verbundensein mit der Gottheit hat die entkörperte Seele Macht, alle Dinge zu wirken.

Und ebenso die Schriftstellen:

Die hier den Ātman und die wahren Wunschobjekte erkennend abscheiden, für die ist in allen Welten freies Wandeln[7], — der Brahmanwisser erreicht das Höchste[8] — der erreicht alle Wünsche mit dem Brahman, dem Weisen[9] — diesen wonnewesenden Ātman erreichend durchwandelt er diese Welt, nach Wunsch genießend, nach Wunsch gestaltet[10] — Er schweift dort umher[11] — Geschmack ist er, denn Geschmack erlangend wird man selig[12] — wie strömende Flüsse im Ozean untergehen, verlassend Name und Form, so geht der Wissende, von Name und Form befreit, zum göttlichen Puruscha,

[1] V. P. 2, 14, 27. [2] Bh. G. 14, 2. [3] V. P. 6, 7, 30. [4] V. S. 4, 4, 17. [5] 21. [6] 1, 3, 2. [7] Chānd. 8, 1, 6. [8] Taitt. 2, 1, 1. [9] 2, 1, 1. [10] 3, 10, 5. [11] Chānd. 8, 12, 3. [12] Taitt. 2, 7.

der höher als das Höchste[1], — dann schüttelt der Wissende Verdienst und Schuld von sich, und unbefleckt erreicht er des Höchsten Gleichheit[2].

Auch in allen auf den Höchsten gehenden Vidyā's[3] ist das zu Meditierende gleichfalls übereinstimmend das Saguna-Brahman. Darum ist auch die Frucht von ihnen allen die gleiche. Und deshalb steht es frei, eine beliebige von ihnen zu verwenden, wie der Sūtrakāra sagt in den Sūtra's:

Wonne usw. gelten vom Hauptgegenstande[4] — Wahl, denn kein Unterschied in der Frucht[5].

Auch der Vākyakāra lehrt, daß das Saguna-Brahman zu meditieren und darum unter den Vidyā's Wahlfreiheit sei:

Das (mit Eigenschaften) verbundene, denn die Meditation geht auf Qualifiziertes.

Und ebenso der Kommentator Dramida an der Stelle:

Auch wenn als Seiendes, Geist . . .

Ein Text aber wie:

Brahman weiß er, Brahman wird er[6],

muß im gleichen Sinn genommen werden wie die folgenden:

Von Name und Form befreit, geht er zum himmlischen Puruscha, der höher als das Höchste[7] — fehllos erreicht er höchste Gleichheit[8] — das höchste Licht erreichend, tritt sie in eigener Gestalt hervor[9].

Er bedeutet darum nur, daß wer von den Namen und Formen, durch Prakriti gewirkt, befreit, aller dadurch gewirkten Unterschiede ledig und rein erkenntnishaft geworden ist, Brahman-Art erlangt. Artgleichheit ist ja überhaupt der Sinn der Urteile von der Form 'a ist b', z. B.: dies ist Kuh.

Auch in unserem Vischnu-Purāna finden wir es so. Die Stelle 6, 7, 91

Erkenntnis ist das Mittel zur Erreichung des zu Erreichenden, des höchsten Brahman, o Pārthiva,
So eben ist zu erreichen der Ātman, gelöst von allen Einbildungen,

sagt zunächst, daß durch Brahman-Meditation wie das höchste Brahman so der Ātman selber 'gelöst von allen bhāvanās', [d. h. frei von der Karmabhāvanā, der Brahmabhāvanā, und den Verbindungen beider][10] das zu Erreichende ist. Er fährt dann fort:

Der Feldkenner ist Werkmeister, Jñāna sein Werkzeug, o Zwiegeborener.

[1] Mund. 3, 2, 8. [2] 3, 1, 3. [3] Meditations-formeln. [4] V. S. 3, 3, 11. [5] 3, 3, 59. [6] Mund. 3, 2, 9. [7] 3, 28. [8] 3, 1, 3. [9] Chānd. 8, 3, 4. [10] Glosse?

Hat dieses sein Werk, die Erlösung, vollbracht, so hat es seine Schuldigkeit getan und kann gehn,[1]

und besagt damit, daß das Werkzeug, die Brahman-versenkung, erst zu Ende kommt, wenn es sein zu Wirkendes, nämlich die Erreichung des eigenen Ātman-Wesens durch Befreiung von allen bhāvanā's gewirkt hat, daß sie also bis zu diesem Ergebnisse fort und fort zu üben sei. Und endlich bezeichnet er den Zustand des Erlösten so:

Den Zustand von jenes Zustand erlangend wird er dann von dem höchsten Ātman
Unverschieden. Einen Unterschied zwischen beiden könnte nur Ajñāna machen.

'Jenes Zustand' ist Brahman's Zustand, nämlich seine Art und Weise, nicht aber heißt es Seins-Identität. 'Im Zustande von jenes Zustand befindlich' wiederholt ja das Wort 'Zustand'. Das wäre bei Seinsidentität überflüssig. Auch würde das grade vorher Gelehrte widersprechen. Was des Brahman Freiheit von allen bhāvanā's ausmacht — dessen Erlangung eben ist, was die Worte meinen: 'Den Zustand von jenes Zustand . . .' Ist er hierin befindlich, so ist ein solcher vom höchsten Ātman unverschieden (nämlich der Qualität nach). Übereinstimmend mit dem höchsten Ātman ist er, da auch er (seinem eignen innern Wesen nach) erkenntnishaft ist. Die Unterscheidung von Ihm als einzelnes weltliches Ding, wie Deva, Mensch usw., die ihm fälschlich anhängt, wurzelt nur im karmanförmigen Ajñāna, hat aber nichts mit seinem eigentlichen Wesen zu tun. Kommt das Karman durch Brahman-Versenkung zu Ende, so hört jene Unterscheidung auf, weil ihre Ursache nicht mehr statt hat. So wird er unterschieden sein, wie es heißt:

Gleichwesiger Dinge Unterscheidung entspringt aus Antrieb des äußeren Karman.
Wo Unterscheidung von Göttern, Menschen und dgl. vernichtet ist, hört die Verhüllung auf[2].

Das verkündet auch die Stelle:

Wenn die Unterscheidung zeugende Vorstellung gänzlich zu Grund gegangen ist,
Wer wird noch Unterscheidung machen zwischen Ātman und Brahman[3]!

Die 'Unterscheidung' bedeutet hier den vielfachen Unterschied in Gestalt von Göttern, Tieren, Menschen, Pflanzen usw., wie auch Šaunaka sagt:

Diese vierfache Unterscheidung gründet in Trug-erkenntnis[4].

Der Sinn ist also: Niemand wird noch Unterscheidung machen zwischen dem höchsten Brahman und dem Ātman (hinsichtlich ihrer Jñāna-

[1] 6, 7, 94. [2] V. P. 2, 14, 33. [3] 6, 7, 96. [4] V. Dh. 20.

Qualifiziertheit), indem er diesen mit den Göttern, Tieren, Menschen usw. gleichsetzt. Diese Unterscheidung ist nicht mehr, denn ihre Ursache hat aufgehört: in dem von Natur jñānahaften Ātman ist ja Ajñāna, genannt Karman, die Ursache der vielfachen Unterscheidung als Götter, Tiere usf., durch Brahman-Versenkung gänzlich vergangen. — Zu Avidyā und Karman vergleiche 6, 7, 61.

Die Stelle der Bhagv. Gītā, 13, 2:

Auch als den Feldkenner wisse mich

lehrt Einheit mit Brahman durch dessen Immanenz. Sonst stände diese Stelle in Widerspruch mit:

Das Vergängliche sind alle Dinge, das Unvergängliche ist die wandellose Seele; aber noch ein anderer ist der höchste Puruscha[1].

Ebenda lehrt Bhagavat auch seine Ātmanschaft für alle Wesen durch Immanenz:

Der Herr, o Arjuna, weilt in aller Wesen Herzen[2]
Im Herzen eines jeden bin ich, eingegangen[3].

Und ebenso in der Stelle 10, 20:

Ich bin der Ātman, Gudākeša, bin allen Kreaturen im Innersten.

Das Wort Kreaturen heißt hier alles, vom Körper bis zur Seele. Weil er von alledem der Ātman ist, und also sie alle sein Leib, darum wird das Sondersein eines jeden von ihnen ausdrücklich ausgeschlossen:

Nichts ist, was ohne mich wäre[4].

Die Stelle ist aus einem Abschnitte, wo Bhagavat's Herrlichkeiten zusammenfassend gepriesen werden, und muß also entsprechend verstanden werden. Darum heißt es gleich weiter, 10, 41—42:

Was immer herrlich, gut, edel, kraftvoll,
Das wisse Du als entstanden aus einem Teil von mir.
Auseinanderstützend die ganze Welt mit einem anderen Teile, stehe ich da.

Also ist in den Šāstra's keine Lehre vom undifferenzierten Ding, keine Lehre vom illusorischen Charakter der Dinge und keine Leugnung des Wesens-unterschiedes zwischen Geistigem und Ungeistigem und dem HErrn.

20. Avidyā, theoretisch geprüft

I

Ihr behauptet weiter:

— Diese ganze Welt und ihre Besonderungen in HErr, Beherrschte und dgl. ist nur zufolge eines Fehlers dem undifferenzierten, eigenklaren Wirklichen aufgebildet. Dieser Fehler ist die Avidyā. Sie

[1] 15, 16. [2] 18, 61. [3] 15, 15. [4] 10, 39.

ist weder als seiend noch als nichtseiend zu bestimmen. Sie breitet diese bunte, das wahre Wesen verdunkelnde Vielheit aus. Sie muß notwendig zugestanden werden wegen der Texte wie Chānd. 8, 3, 2:

Durch Unwahres verborgen,

und weiter deswegen, weil sonst die Einheit der Seele mit Brahman, folgend aus der Koordination beider in dem Erztexte: *'das bist Du'*, nicht statt haben würde. Sie ist nicht 'seiend', weil sonst Wahn und Wahn-aufhebung hinsichtlich ihrer nicht möglich sind, noch auch 'nichtseiend', weil sonst Auffassung derselben und Aufhebung nicht möglich sind. Darum erklären die Rechtlehrenden sie als frei von diesen zwei opposita.

= Das ist nun falsch.

1. Zunächst nämlich muß man uns sagen, als *wessen* Avidyā denn sie solchen Wahn erzeugt. Nicht der Einzelseele. Sie kann nicht Subjekt der Avidyā sein, denn sie ist selber nur durch Einbildung der Avidyā da. Auch nicht Brahman's, denn seine Natur als eigenklares Jñāna ist aller Avidyā entgegengesetzt: dieselbe wird ja grade als Aufhebung der Avidyā anerkannt. Es heißt:

1. Erkenntniswesend ist das höchste Brahman. Wenn das von ihm zu beseitigende trügerische Ajñāna
2. Es selber verdunkeln könnte, wer wäre dann stark genug, es zu beseitigen!
3. Du sagst: Nicht Brahman selber sondern die Erkenntnis: 'Brahman ist Erkenntnis' ist es, die ein Ende der Nichterkenntnis macht.
4. Das ist falsch. Denn eine solche hätte, wie Brahman selber 'Klarheit' zum Wesen, könnte also auch Ajñāna nicht beseitigen.
5. Wäre aber die Einsicht: 'Jñāna ist das Brahman', als richtige feststellbar,
6. So folgte von Deinem Standpunkte aus, daß Brahman nicht Bewußtsein ist, die Erkennbarkeit des Brahman[1].

Vers 3 macht hier den Einwurf: Die Erkenntnis: 'das Brahman ist Erkenntnis' ist Aufhebung der Nichterkenntnis, nicht aber die Erkenntnis, die das Wesen des Brahman selber ausmacht. Darauf antwortet Vers 4: Nein. Denn beide, wenn sie Erkenntnis sind, müssen das Merkmal der Klarheit haben, das doch Brahman's Wesen ausmacht. Es geht also nicht an, zu unterscheiden und der einen den Gegensatz gegen Avidyā beizulegen, dem andern aber nicht. Ich meine so: Die eigentümliche Bestimmtheit des Brahman, die durch die Erkenntnis: 'Brahman ist Erkenntnis' erkannt wird, ist selbstklar wegen der Selbstklarheit des Brahman überhaupt. Hin-

[1] Aus Nyāyatattva des Nāthamuni? Nach Rao. S, 158.

sichtlich des Gegensatzes zur Avidyā kann also kein Unterschied sein zwischen der Erkenntnis, die Brahman's Wesen ausmacht, und der, die dieses zum Objekt hat. Ferner, Vers 5—6: Das Brahman als Bewußtsein darf ja, von Eurem Standpunkte aus, nicht Gegenstand eines anderen Bewußtseins sein, es kann also eine auf Es bezügliche Erkenntnis garnicht geben. Wenn also Erkenntnis der Nichterkenntnis entgegengesetzt sein soll, ist nur die Erkenntnis, die Brahman selber ist, also Brahman selber, ihr entgegengesetzt. Also ist Brahman nicht ihr Träger. Zwar Perlmutter, unfähig (wenn als Silber vorgestellt) selber Klarheit zu geben, wie es wirklich ist, ist nicht selber seinem Mißverständnis entgegengesetzt, sondern bedarf zu dessen Beseitigung einer fremden Erkenntnis. Brahman aber erweist sich sein wirkliches Wesen selbst durch seine Selbstvernehmung. Es ist selber seinem Mißverständnis entgegengesetzt und bedarf darum keines andern Beseitigungsmittels.

— Nun, dann: Die Erkenntnis, daß was außer Brahman ist, falsch ist, ist der Nichterkenntnis entgegengesetzt.

= Welcher 'Nichterkenntnis'? Der Nichterkenntnis von Brahman's wahrem Wesen oder der Nichterkenntnis, die die Welt für real hält? Das ist ein Unterschied. Nicht das erstere, denn da gehen Erkenntnis und Nichterkenntnis auf ein verschiedenes Objekt, können sich also nicht entgegengesetzt sein. Im zweiten Falle ergibt sich ein wirklicher Gegensatz und die Aufhebung der Falsch-Erkenntnis von der Realität der Welt. Aber dann bleibt die Nicht-erkenntnis inbezug auf Brahman's Wesen eben bestehen.

— Diese ist ja doch gerade die falsche Annahme eines Zweiten neben Brahman, die doch zu Ende kommt durch die Erkenntnis, daß was außer Brahman ist, falsch ist. Brahman's Wesen aber resultiert durch sein eigenes Bewußtsein.

= Wenn die Zweitlosigkeit Brahman's als sein eigenes Wesen durch seine eigene Selbstvernehmung resultiert, dann gibt es überhaupt weder Ajñāna noch Aufhebung.

— Also sei die Zweitlosigkeit nicht sein Wesen, nur sein Attribut!

= Oho! Ihr selber zeigt ja, daß Brahman als reines Bewußtsein überhaupt frei ist von allen Attributen, die *Gegenstand* von Bewußtsein sein würden.

Also: das Brahman ist nicht Substrat von Ajñāna, weil dem widerspricht, daß es rein Erkenntnis sein soll.

2. Ferner: Wer sagt, daß Brahman, von Natur reine Klarheit, durch Avidyā verdunkelt sei, der behauptet *Vernichtung seines Wesens.*

Denn Klarheits-Verdunkelung ist entweder Verhinderung des Entstehens der Klarheit oder Vernichtung schon bestehender. Da Ihr nun lehrt, daß Brahman's Klarheit nicht entstehe, so gilt der zweite Fall, und die Verdunkelung ist Vernichtung.

3. Ihr sagt:

— Das Bewußtsein, eigenklar, ohne Subjekt und ohne Objekt, stellt, kraft eines Gebrechens, das an ihm selber irgendwie haftet, sich selber vor als in zahllosen Subjekten und Objekten.

= Wie nun? Ist dieses Gebrechen real oder unreal? Das ist zu unterscheiden. — Nicht das erstere, denn das wollt Ihr nicht zugeben. Aber auch nicht das zweite. Denn wäre es so, so wäre es dreifach vorstellbar: als Schauendes und als Geschautes und als Schauen. Als *Schauen* nun kann es nicht in Frage kommen, denn im Wesen des Schauens (Erkennens) als solchem gebt Ihr ja keine Unterschiede zu. Das Schauen selbst aber, an dem besagtes Gebrechen haften soll, könnt ihr unmöglich für irreal erklären, weil sonst die Irrlehre der Mādhyamika's[1] folgen würde. Sind aber Schauender, Geschautes und das durch sie bestimmte Schauen eingebildet, so muß für das behauptete 'Gebrechen' als Grund wieder ein anderes Gebrechen und so fort sein. Es ergäbe sich also der regressus in infinitum.

— Nun, um das zu vermeiden: dann ist eben das Bewußtsein, das Brahman selber ist, selber das Gebrechen.

= Ist Brahman selber das Gebrechen, dann ist Es auch selber die Wurzel der Weltvorstellung. Warum dann noch einen andern Grund dafür, nämlich die Avidyā, erfinden! Ist aber Brahman selber das Übel, so gibts, da Es ewig ist, keine Erlösung. — Darum, solange man nicht ein Gebrechen, real und doch von Brahman verschieden, zugibt, solange ist die Wahn-hypothese nicht begründet.

4. Was versteht Ihr nun weiter unter der Nichtbestimmbarkeit von Avidyā?

— Daß sie weder als seiend noch als nichtseiend zu bezeichnen ist.

= Allerdings, so etwas wäre 'unbestimmbar', denn dafür gebe es überhaupt kein Erkenntnis-mittel. Ich meine so: Die verschiedenen Arten von Erkenntnis-objekten korrespondieren verschiedenen Arten des Erkennens. Alles Erkennen aber ist von der Form: 'Das ist'. oder 'das ist nicht'. Wollte man zugeben, es könne etwas Objekt von Erkenntnis sein, das mit Seiend oder Nichtseiend nicht bestimmbar wäre, so könnte jedes Ding Objekt jeder Erkenntnis sein.

[1] Buddhisten.

II

1. — Mag sein wie es will: Durch Wahrnehmung und Schlußfolgerung wird ein Etwas erkannt, das Ursache ist der Verdunkelung der wahren Realität, das ihr mannigfache innere und äußere Dinge aufbildet, als seiend oder nichtseiend nicht definierbar ist, mit Avidyā, Ajñāna usw. bezeichnet wird und durch Erkenntnis des wahren Wesens des Dinges beseitigt wird — ein positives Ding, das zugleich nicht identisch ist mit dem bloßen Nochnichtsein von Erkenntnis (sondern in positivem Gegensatz zu Erkenntnis.) Hierdurch bedingt, ist Brahman Ursache dafür, daß die Unterschiede von Ahankāra, Erkenntnis, Erkenntnis-objekt dem Inner-ātman aufgebildet werden, der, von Haus aus wandellos und reiner Geist, hierdurch verdunkelt wird. In dieser so durch bloße Aufbildung bestehenden Welt werden dann durch Sonderformen jenes Ajñāna noch wieder falsche Übertragungen im einzelnen erzeugt wie Schlange, Silber und andere Schein-dinge und ihre Schein-erkenntnis, die durch rechte Erkenntnis wieder aufhebbar sind. Daß Avidyā die Material-Ursache des falschen All ist, folgt notwendig, denn etwas Falsches kann nur etwas Falsches als Ursache haben.

a: Diese Avidyā ist aber durch Wahrnehmung erkennbar, wie der unmittelbare Augenschein beweist in Urteilen wie: 'ich weiß nicht — ich kenne mich nicht, einen andern nicht'. Ein Vorher-nicht-gewesensein der Erkenntnis würde nur in den Bereich von Anupalabdhi fallen. Damit haben wir es hier nicht zu tun, sondern mit direktem Augenschein, wie in dem Urteile: 'mir ist wohl'. Wollte man auch zugeben, daß das Nicht-sein von etwas Gegenstand der Wahrnehmung sein könnte, so kann doch die Vernehmung in jenen Urteilen das Nichtsein von Erkenntnis im Ātman nicht zum Gegenstande haben, weil im Momente der Vernehmung selbst doch immer Erkenntnis stattfindet. Täte sie es nicht, so träte ja auch keine Apperzeption der Abwesenheit von Erkenntnis ein. Ich meine das so. Wird in der Vernehmung: 'Ich weiß nicht' zugleich der mit Ich bezeichnete Ātman als Träger jener Abwesenheit von Erkenntnis und die Erkenntnis als Gegensatz hierzu erkannt, oder nicht? Wenn ja, so kann nicht erkannt werden, daß nicht erkannt wird, denn das ist ein Selbstwiderspruch. Wenn nein, dann kann Vernehmung der Abwesenheit von Erkenntnis erst recht nicht sein, denn sie setzt jenen Prädikat-träger und das dem Prädikate Entgegengesetzte zugleich voraus. Soll aber die vorige Abwesenheit von Erkenntnis durch Reflexion erwiesen oder durch anupalabdhi festgestellt werden,

so ergibt sich die gleiche Unmöglichkeit. Nimmt man aber das Ajñāna als ein positives Ding, so tritt kein Widerspruch ein, auch wenn jener Prädikat-träger und die seinem Prädikate entgegengesetzte Erkenntnis mit einander statthaben. Also muß man zugeben, daß jene Vernehmung in den obigen Urteilen Ajñāna als ein positives Ding zum Gegenstande hat.

= Aber der 'bezeugende' Intellekt, das Vermögen, das wirkliche Wie der Dinge zum Vorschein zu bringen, schließt doch Ajñāna als ein positives Ding aus!

— Keineswegs. Denn er bezeugt eben *nicht* das Wie der Dinge, sondern nur die Unkenntnis. Sonst könnte er ja auch die falschen Dinge nicht zum Vorschein bringen. Durch Erkenntnis stattfindender Unerkenntnis wird aber diese nur (festgestellt), nicht aber schon aufgehoben. Somit tritt hier kein Konflikt ein.

= Aber diese Unerkenntnis, auch wenn ein positives Ding, ist doch eben Unerkenntnis bestimmter Objekte und als solche immer selber eine bestimmte, und nur als solche selber Gegenstand des bezeugenden Intellektes. Jene Objekte aber resultieren in Abhängigkeit von den Mitteln der Erkenntnis. Wie also kann der bezeugende Intellekt die durch das 'Ich' bestimmte Unerkenntnis zum Gegenstande haben!

— Da liegt kein Fehler. Jeder mögliche Gegenstand ist ja entweder als gekannter oder als noch nicht gekannter Objekt des Intellektes. Ein 'dumpfer' Gegenstand kann nur als (von anderm) erkannter resultieren, und hierbei ist Gegebenheit durch die Mittel der Erkenntnis vorausgesetzt. Das nicht dumpfe, innerliche, für sich seiende Ding aber resultiert durch sich selber, und hier ist Gegebenheit durch die Erkenntnis-mittel nicht vorausgesetzt. Darum kann Ajñāna, unabhängig von den Erkenntnis-mitteln durch die Ich-vorstellung bestimmt, immer Objekt direkter Vernehmung sein.

Also wird durch Wahrnehmung, von Beweisen unterstützt, das Ajñāna als ein positives Ding erkannt.

b: Das Gleiche geht durch Reflexion hervor. Denn aller aus den Erkenntnis-mitteln erworbenen Erkenntnis geht etwas anderes vorher, das mehr war als ihr eigenes bloßes Nochnichtgewesensein, das zugleich ihren eigenen Gegenstand verhüllte, das durch sie selber zu beseitigen war und das an ihrer Stelle da war, da sie ja klar macht, was zuvor nicht klar war, wie das Leuchten einer eben im Dunkeln angezündeten Lampe.

= Aber das Dunkel ist doch kein Ding, sondern nur Nichtsein von Licht- oder Farben-erscheinung! Wie kann also das Dunkel als

eine Veranschaulichung vorgebracht werden, um dadurch das Ajñāna als positives Ding zu erweisen!

— Dunkel hat Dichtigkeits- und Dünnheits-zustände, und eine bestimmte Farbe, wie die Wahrnehmung beweist. Darum muß es als ein positives Ding bezeichnet werden.

2. = Auf alles dieses nun antworte ich:

a: Weder Wahrnehmung allein, noch Wahrnehmung verbunden mit der Begründung aus den Urteilen: 'Ich bin nicht erkennend — Ich kenne nicht mich und nicht einen andern', erkennt Ajñāna als ein positives Ding. Der angebliche Widerspruch, früheres Nichtgewesensein der Erkenntnis zum Objekt von Erkenntnis zu machen, ist der gleiche hinsichtlich des Ajñāna, das ein positives Ding sein soll. Denn der innere Gegenstand ist entweder erkannt als die Bestimmung von Ajñāna — sei es als ihr Objekt, sei es als ihr Substrat — oder nicht. Wenn jenes, wie kann dann Unerkenntnis seiner sein, die ja durch Erkenntnis seines Wesens ausgeschlossen wird! Wenn aber dieses, wie kann Ajñāna dann überhaupt festgestellt werden! Es fehlt ihm ja jede Bestimmung, nämlich jede Vorstellung sei es eines Subjektes sei es eines Objektes.

— Nun, dann mag *Deutlichkeit* und deutliche Erscheinung des innern Dinges der Gegensatz von *Ajñāna* sein. Ajñāna wäre dann Undeutlichkeit des Vorstellens. Dann würde ein Bewußtsein von Ajñāna möglich sein, bei gleichzeitigem Vorstellen eines Subjektes wie Objektes.

= Gut. Ob man dann aber sagt (wie wir): 'Vorher-nichtsein von Erkenntnis hinsichtlich des deutlichen Wesens', oder (wie ihr): 'Subjekt- und Objekt-Vorstellung aber bezogen auf das undeutliche Wesen': dazwischen ist wirklich kein Unterschied als — Eure Hartnäckigkeit.

Ajñāna, ob als positives Ding, oder ob als bloßes Nochnichtsein von Erkenntnis sind doch eben beide Ajñāna und haben als solches Ding gleiche Voraussetzung. Ajñāna heißt entweder Nichtstatthaben von Jñāna oder logisches Gegenteil von Jñāna oder falsches Jñāna. Alle drei aber, wie man notwendig zugeben muß, setzen gleichermaßen Kenntnis des Wesens von Jñāna voraus. Auch wenn zur Erkenntnis der Dunkelheit nicht vorherige Erkenntnis von Licht erforderlich ist, so ist doch zur Erkenntnis seines dem Licht entgegengesetzten Charakters die vorherige Erkenntnis von Licht die Voraussetzung. Das von Euch behauptete Ajñāna ist niemals von sich aus, durch sein eigenes positives Wesen erkennbar, sondern immer nur als 'Nicht-Erkenntnis'. So aber hat es die gleiche logische Voraussetzung, als

wenn man es, wie wir, definiert als 'Nichtstatthaben von Erkenntnis'. Voraufgehendes Nichtsein von Erkenntnis aber erkennt auch Ihr an. Es wird ja auch direkt beobachtet. Also solltet Ihr zugeben: In den Urteilen: 'Ich bin nicht erkennend, mich und den andern erkenne ich nicht', wird eben das von uns beiden anerkannte Nochnichtsein der Erkenntnis erkannt.

b: Dem Brahman, das ewig erlöster, eigenklarer, lauterer Intellekt sein soll, kommt aber Vernehmung von Ajñāna überhaupt nicht zu, da sein Wesen ja rein Selbstvernehmung sein soll.

— Wenn sein Wesen auch Selbstvernehmung ist, so kann Es doch, sofern sein Wesen verdunkelt ist, Ajñāna vernehmen.

= Was heißt denn da 'Verdunkelung'?

— Fehlen des Klarseins seines Wesens.

= Wie kann es das geben bei einem, dessen Wesen Selbstvernehmung ist?

— Dem Selbstvernehmung-wesenden kann doch von anderer Seite her Mangel der Wesens-klarheit widerfahren.

= Aber wir haben doch schon oben gezeigt, daß wenn das Klarsein kein Prädikat sondern das Wesen selber sein soll, das heißen würde, daß von anderer Seite her Brahman's Wesen selber vernichtet würde.

Ferner: Dieses Ajñāna, die Ursache der Verdunkelung von Brahman's Wesen, verdunkelt einerseits das Brahman, sofern Es das Ajñāna selber vernimmt. Andererseits wird es erst Objekt seines Vernehmens, nachdem es Brahman verdunkelt hat. Das ergibt Wechselbedingtheit.

— Nein, es verdunkelt nur, sofern es wahrgenommen wird.

= Wenn Brahman schon als noch nicht verdunkelt das Ajñāna vernimmt, dann wird Eure ganze Erfindung der Verdunkelung und des Ajñāna zwecklos, denn so gut wie Brahman dann Ajñāna schaut, kann Es auch die Welt schauen, die ja Ajñāna's Wirkung sein soll! — Und weiter, hat Brahman das Vernehmen des Ajñāna aus sich selber oder ist es ihm von etwas anderem bewirkt?

— Aus sich selber.

= Dann wäre Ajñāna ja mit seinem eigenen Wesen verknüpft! Dann aber gäbe es keine Erlösung. Gehört Ajñāna-Bewußtsein zum Wesen des Brahmann, das aus Bewußtsein besteht, dann müßte die Heilserkenntnis, die das Ajñāna beseitigt, Brahman's eigenes Wesen beseitigen, so etwa wie die Erkenntnis, die das Silber selbst aufhebt, das Bewußtsein von eingebildetem Silber beseitigt.

— Also von etwas anderem.

= Was heißt hier 'anderem'?
— Ein anderes Ajñāna.
= Das gibt den regressus in infinitum.
— Ajñāna wird, erst nachdem es Brahman verdunkelt hat, von ihm vernommen.
= Dann würde Ajñāna wie das Augenübel Kācā als ein fysischer Defekt verdunkeln und könnte nicht durch bloße Erkenntnis aufgehoben werden.
— Nun dann: Ajñāna, weil selber ohne Anfang, wirkt Brahman's Zeugesein und die Verdunkelung seines Wesens gleichzeitig. So ergibt sich kein regressus.
= Auch das ist nichts. Denn Brahman, da ihm Selbstvernehmung schon wesentlich ist, kann darüber hinaus nur 'Zeuge' werden, wenn Verdunkelung zwischenein-gekommen ist.
— Die Verdunkelung ist durch eine andere Ursache.
= Dann kann sie nicht anfangslos sein. Und auch der regressus ergäbe sich so wieder. Sollte das Zeugesein Brahman's, ohne daß sein Wesen verdunkelt wäre, hinzukommen, so hörte auch die Einheitlichkeit seines Wesens als bloße Selbstvernehmung auf. — Und ferner, wenn Brahman von Avidyā verdunkelt ist, ist es dann überhaupt nicht mehr klar, oder noch irgendwie? Im ersten Fall haben wir Nichtklarheit des reine Klarheit Seienden: ein reines Unding, wie öfters gesagt. Im letzteren Fall: welcher der drei Teile des als Seiend, Geist, Wonne homogenen Brahman wird verdunkelt und welcher bleibt klar? Aber es ist ja ohne Teile, ohne Verschiedenheit, reine Klarheit von Wesen. Zwei verschiedene Seinsweisen sind an ihm also überhaupt unmöglich und so kann einerseits Verdunkelung andererseits Klarheit an ihm nicht zusammen sein.
— Dann werde Brahman, nach seinem ganzen homogenen Wesen als Seiend, Geist, Wonne, verdunkelt, indem Es 'undeutlich' geschaut wird.
= Was ist denn Deutlichkeit oder Undeutlichkeit bei einem Wesen das reine Klarheit ist! Ich meine so. Deutlichkeit ist Sache der Vernehmung. Wird ein Objekt, das Teile und Unterschiede hat und des Klarseins fähig ist, in allen seinen Teilen und Unterschieden vernehmbar, so nennen wir das eine *deutliche* Vernehmung. Undeutlichkeit tritt ein, wo *einige* Unterschiede unklar bleiben. Wird irgend ein Moment an dem Dinge überhaupt nicht wahrgenommen, so fehlt dem Dinge hinsichtlich dieses Teiles die Klarheit und also auch Deutlichkeit. An dem wahrgenommenen Teile aber macht seine Klarheit zugleich den Grad der Deutlichkeit aus. Also was

Klarheit hat, kann nicht undeutlich sein. Undeutlichkeit setzt erstens immer ein *Objekt* überhaupt voraus, und ist dann zweitens die Nichtvernehmung *einiger* seiner *Attribute* bei gleichzeitig vernommenem *Wesen*. Nun aber ist für Euch Brahman weder *Objekt*, noch hat es *Attribute*, andererseits ist es schlechthin klar. Also kann es hinsichtlich seiner keine Avidyā-gewirkte 'Undeutlichkeit' geben. — Und wird diese Avidyā-gewirkte Undeutlichkeit durch Entstehung der Wahrheits-erkenntnis beseitigt oder nicht? Wenn nein, so gibt es keine Erlösung. Wenn ja, so ist zu untersuchen, welcher Art das Reale selber ist.

— Deutlichen Wesens.

= Ist es so schon, ehe die Undeutlichkeits-vorstellung beseitigt wird?

— Ja.

= Dann gibt es weder Undeutlichkeit noch ihre Beseitigung.

— Also nein.

= Dann wäre das Heil nicht etwas ewiges, weil erst in der Zeit bewirkt. — Daß dieses Ajñāna aber überhaupt nicht sein kann, weil kein Träger dafür anzugeben ist, ist schon oben bewiesen. — Und schließlich: wer den in einem irrealen Gebrechen wurzelnden Wahn lehrt, kann nicht beweisen, daß Wahn unmöglich sei ohne eine reale Unterlage überhaupt[1], denn wie das den Wahn zeugende Gebrechen und sein Subjekt irreal sind, so wird dann auch die Unterlage (Brahman), der durch Wahn die Vielheit aufgebildet wird, irreal sein. Es würde dann eben die All-Leerheit[2] folgen.

c, α: Daß auch durch Schlußfolgerung Ajñāna als positives Ding resultiere, ist gleichfalls falsch, weil es eine solche überhaupt nicht gibt.

— Aber wir haben doch eine gegeben!

= Allerdings. Aber was für eine. Euer Argument für Ajñāna schlägt nämlich Euch selbst, weil es zugleich etwas von Euerm Ajñāna Verschiedenes, das Ihr nicht zugebt, auch beweist. Bewiese es dies *nicht* mit, so wäre das Argument ein 'zu weites'. Beweist es aber dieses mit, dann stößt dieses das Eurige und verhindert es. Und so ist die Annahme Eures Ajñāna zwecklos. Das von Euch gebrauchte exemplum probans leistet nichts zum Beweise. Denn auch das Licht einer Lampe kann nicht Dinge, die nicht anderweit 'klar' gemacht sind, 'klar' machen. Das Klarmachende ist immer Erkenntnis selbst. Wenn auch die Lampe da ist, so hat das Ding doch ohne Erkenntnis keine 'Klarheit'[3]. Selbst die Sinne sind nur Ursachen

[1] Wie die Buddhisten meinen. [2] Die buddhistische Irrlehre. [3] Ein analytisches Urteil, da 'Klarheit' definiert wird als Möglichkeit zum Erkanntwerden.

des Eintretens von Erkenntnis, nicht aber selber klar machend. Der Glanz der Lampe vertreibt das (fysische) Dunkel, das dem Erkenntnis-veranlassenden Gesichts-sinne hinderlich ist, und ist so für diesen eine 'Beihilfe'. Und darum legt man ihr im populären Ausdruck das Klarmachen bei. Eigentlich aber kommt es ihm nicht zu. (Denn das intellektuelle Dunkel der Nichterkenntnis kann nicht durch Lampen vertrieben werden.)

— Auch wir brauchten das Paradigma der Lampe nicht, weil wir sie für ein der Erkenntnis gleiches Mittel zum Klarmachen hielten, sondern nur dafür, wie Jñāna klarmacht, indem zuvor beseitigt wird, was ihr Objekt verhüllt.

= Das genügt nicht. Denn die Fähigkeit der Erkenntnis, das Objekt klar zu machen, ist nicht bloß Vertreibung ihres Gegensatzes, der Unkenntnis überhaupt, sondern die positive Bestimmung des Dinges: das ist soviel als es fähig machen für die Aussage im Urteil. Das tut aber nur Jñāna. Nimmt man an, daß auch die bloßen 'Beihilfen' der Erkenntnis schon Fähigkeit haben, anderweit nicht klare Dinge klar zu machen, dann müßte man das besonders hinsichtlich der Sinne tun, die diese im höchsten Maße haben. Dann aber ist das Argument in Eurem Beweise 'zu weit'[1], da sie nichts hemmend vorhergehendes[2] erst zu beseitigen haben. — Damit genug hiervon.

β: Wohl aber lassen sich logische Schlußfolgerungen fürs Gegenteil machen: Das in Rede stehende Ajñāna hat Brahman, das reines Jñāna ist, nicht zum Träger, eben weil es Ajñāna ist. Beispiel: die Unkenntnis von Perlmutter, denn sie hat den Kenner zum Träger. — Ajñāna kann nicht Jñāna verhüllen, eben weil es Ajñāna ist. Beispiel: die Unerkenntnis von Perlmutter, denn sie verhüllt das Objekt. — Ajñāna ist nicht durch Jñāna zu beseitigen, denn es geht mit seinem Verhüllen nicht auf dasselbe wie Jñāna. Das Ajñāna, das durch Jñāna beseitigt wird, hat aber mit ihm auch das gleiche Objekt. Beispiel: das Ajñāna von Perlmutter. — Brahman ist nicht Stätte von Ajñāna, denn es ist nicht Kenner. Beispiel: der Topf. — Brahman ist nicht von Ajñāna verhüllt, denn es ist nicht Objekt von Jñāna. Nur was Objekt von Jñāna sein kann, kann von Ajñāna verhüllt werden. Beispiel: Perlmutter. — Brahman eignet nicht von Jñāna zu beseitigendes Ajñāna, denn es ist nicht Objekt von Jñāna. Wem aber von Jñāna zu beseitigendes Ajñāna eignet, das ist Objekt von Jñāna. Beispiel: Perlmutter. — Die Erkenntnis aus zureichenden

[1] Begreift Dinge ein, die nicht darunter gehören. [2] wie beim Lampenlicht das Dunkle.

Erkenntnismitteln hat nicht als Vorgänger ein Ajñāna, das verschieden wäre von ihrem eigenen Vorhernichtgewesensein, eben weil sie aus den Erkenntnismitteln fließt. Beispiel: die aus den Erkenntnismitteln gewonnene (angebliche) Erkenntnis Eueres Ajñāna selber. — Erkenntnis kann nicht Reales vernichten, denn wir meinen hier Erkenntnis im eigentlichen Sinne, ohne gewisse (magische oder sonstige) Kraftverstärkung. Erkenntnis oder Unkenntnis, die Reales vernichten kann, ist immer mit solcher verbunden, wie das magische Jñāna des HErrn oder der Yogin's oder wie eine Keule[1]. Ajñāna als ein positives Ding kann nicht durch Jñāna vernichtet werden, eben weil ein positives Ding. Beispiel: Töpfe.

— Aber man sieht doch, daß positive Dinge, wie Schreck, entstanden durch vorherige (falsche) Erkenntnis, durch aufhebende Erkenntnis vernichtet werden.

= Keineswegs. Nicht die Erkenntnis bewirkt ihre Vernichtung. Sie vergehen von selber, da sie selber nur momentaner Natur sind, und sie entstehen nicht wieder, wenn ihre Ursache beseitigt ist. Ihr momentaner Charakter geht daraus hervor, daß man sie — wie auch Jñāna — nur hat bei Gegenwart ihrer Entstehungs-ursache, sonst aber nicht. Wären sie nicht momentan, so müßten, da ihre Ursachen, die Erkenntnisse, eine fortlaufende Reihe bilden, diese alle und an jedem Punkte der Reihe neu Schreck-Entstehungen verursachen; man müßte also mehrere 'Schrecke' nacheinander bemerken. — Kurz, wenn Ihr Erkenntnis bestimmt als das, was als Vorgänger ein anderes, von seinem eigenen Nochnicht-gewesensein noch verschiedenes reales Etwas hat, so beweist Ihr Euch mit dem Anschleppen so zweckloser Distinktionen als Ausbünde scholastischer Subtilität! — Also auch durch Schlußfolgerung resultiert Ajñāna nicht als ein positives Ding.

d: Wir zeigen später noch, daß auch Śruti und Arthāpatti[2] Ajñāna nicht beweisen. Daß der Grund eines falschen Dinges auch falsch sein müsse, wird noch widerlegt durch das Sūtra 2, 1, 4. Und so gibt es keinerlei Erkenntnisart, die ein indefinibles Ajñāna zum Objekt hätte. Auch unter der Versicherung, daß es wahrgenommen werde, aber ja ein Wahn sei und aufgehoben werde, ist es nicht zuzugeben. Nur was wirklich wahrnehmbar ist, ist mögliches Objekt von Wahrnehmung, Wahn und Aufhebung. Und was durch diese und andere Vorstellungs-weisen nicht auffaßbar ist, kann man nicht als ihr Objekt fingieren.

[1] Erkenntnis eines Topfes kann diesen zerstören, wenn sie 'verstärkt' wird durch den Besitz einer Keule. [2] Vgl. Dīpikā, S. 21.

— Aber wenn Perlmutter vorliegt, wird gelegentlich Silber wahrgenommen. Zugleich tritt bei noch währender Auffassung die aufhebende Erkenntnis ein: das ist kein Silber. Eins aber kann nicht durch sich selber als das andere erscheinen. Also — so muß man sich vorstellen — wird auch hier ein sonst nicht vorkommendes, nämlich ein als seiend oder nicht seiend nicht definierbares Silber kraft eines Fehlers aufgefaßt.

= Nein. Denn wenn mans sich so vorstellen wollte, würde ja auch hier 'ein Ding als ein anderes' erscheinen. Nur wenn dies statthat, sind Auffassung, Entschluß[1], Aufhebung und Wahn möglich. Auch kann man nicht willkürlich eine so ganz wider alle Erfahrung gehende und grundlose Annahme machen. Das hier zunächst vorgestellte Silber wird durchaus nicht als ein indefinibles vorgestellt. In dem bestimmten Zeitpunkte wird nicht wahrgenommen: 'da ist etwas indefinibles', sondern: 'da ist reales Silber'. Ferner: Wäre es indefinibles, so träte weder Wahn noch Aufhebung noch Willensakt, (das Silber zu greifen) ein. Also weil ohne daß Eines als anderes erscheint, es weder den Wahrnehmungsakt, noch den Willensakt, noch den Wahn, noch die Aufhebung gibt, diese nun aber doch eben alle passieren, so müßt auch Ihr zugeben, daß Perlmutter hier als Silber erscheint. — Auch die über die Wahrnehmung anders lehren, müssen, wie weite Ausflüchte sie auch machen, das Als-anderes-erscheinen-können zugeben: Wer 'Wahrnehmung des Nichtseienden' lehrt, muß zugeben, daß das Nichtseiende als Seiendes erscheint; wer 'Wahrnehmung des Ātman' lehrt, daß der Ātman als Ding erscheint; wer 'Nichtwahrnehmung' lehrt, daß das Attribut des Einen erscheint als Attribut des Andern, und daß zwei Erkenntnisse als eine erscheinen; wer das 'Nichtsein des Objektes' lehrt, daß es als existierend erscheine. Ferner: Wer sagt: hier ist indefinibles sonst so nicht vorkommendes Silber entstanden, der muß die Ursache seiner Existenz angeben. Das kann nicht die Wahrnehmung desselben selbst sein. Denn sie hat das Silber zum Objekte, hat also nicht stattgefunden, bevor das Silber ins Dasein trat.

— Sie ist objektlos entstanden, hat dann das Silber entstehen machen und macht es endlich zum Objekt.

= Ihr seid geniale Dialektiker!

— Nun, dann sei ein Fehler der Sinnes-organe der Grund.

= Nein. Denn ein Fehler im Subjekt kann nicht im Objekte eine Wirkung hervorbringen. Auch nicht die Sinne an sich, denn sie

[1] nämlich das Silber zu ergreifen.

verursachen Erkenntnis (aber keine Objekte). Auch nicht die Sinne als gestörte, denn sie können auch nur in dem von ihnen Gewirkten, nämlich in der Vorstellung Störung hervorrufen. — Das anfangslose, falsche Ajñāna aber als Ursache ist schon oben abgewiesen worden.
Ferner: Warum doch wird das angeblich indefinible, sonst nicht seiende Ding Objekt grade des Begriffes und Wortes von 'Silber' und nicht etwa von 'Topf'!
— Wegen seiner Ähnlichkeit mit Silber.
= Nein. Dann müßte Wahrnehmung und Bezeichnung sein: 'Etwas ähnlich dem Silber', aber nicht 'Silber'.
— Weil es die Klassenmerkmale von Silber hat.
= Als reale oder als irreale? Nicht als reale. Denn reales Merkmal kann nicht an Unrealem sein. Aber auch nicht als unreale, weil Unreales nicht an Realem sein kann und weil Vorstellung und Bezeichnung von Realem nicht auf etwas Unreales übertragen werden können.
Genug mit dem Abweis so unreifen Raisonnements!

21. Alle Erkenntnis geht auf Reales

1. Vielmehr (wie Bodhāyana sagt):
Alle Erkenntnis ist dem Objekte gemäß, so meinen, die den Veda wissen.
Denn aus Śruti und Smriti ersieht man, daß ein jedes vom Wesen eines jeden andern ist.
Im Anfange der Erzählung von der Schöpfung, der der Entschluß (Brahman's) vorangeht: 'Viel will ich sein',
Sagt die Schrift selbst: Ein jedes von diesen ward dreifältig gemacht.
Die Dreifältigkeit der Elemente wird auch durch die Wahrnehmung erkannt.
Wie im Feuer die rote Farbe vom Glut-elemente kommt, so vom Wasser-elemente
Die weiße; die dunkle vom Erd-elemente. So wird beim Feuer die Dreifältigkeit
Von der Schrift gezeigt. So sind sie allenthalben her zusammengesetzt.
Im Vischnu-Purāna wird ebenso zu Anfang gesagt:
'Mit mannigfachen Kräften begabt, waren die Elemente gesondert. Ohne Zusammenfügung
Konnten sie die Kreaturen nicht erzeugen, bevor sie nicht völlig zusammen gekommen waren.
Zusammenkommend zur wechselseitigen Verbindung und eins vom andern befaßt

Vom 'Mahant' an bis zu den Elementen[1] bildeten sie das Weltei, usw.'[2]

Auch der Sūtrakāra lehrt so der Wesen Dreifältigkeit:

Wegen Dreinaturtheit, wegen des Vorwiegens — dadurch Namenverleihung[3].

Und die Šruti lehrt: Wenn Soma fehlt, nimm Pūtīka,

Weil auch in diesem Teilchen des Soma sind. So wissen es die Regelwisser.

Fehlt Reis, nimm Nīvāra, weil es Reiswesen in sich hat.

Das eine Ding ist dem andern ähnlich, weil es von seiner Substanz Teile hat.

Auch im Perlmutter ist reales Silberwesen, so lehrt die Šruti.

Die verschiedene Bezeichnung als Silber oder Perlmutter hat ihren Grund nur darin, daß das eine oder andere Grund-element vorwiegt.

Daß die Muschel dem Silber ähnlich sei, nehmen wir wahr.

So zeigt auch die Wahrnehmung, daß Teile des einen im andern sind.

Bisweilen wird durch einen Fehler des Auges der Perlmutterteil in der Wahrnehmung verdrängt und

Der Silberteil allein gefaßt. Dann will es der Silbergierige greifen,

Der ohne Augenfehler aber wendet sich, da er nur Perlmutter perzipiert, davon ab.

Darum ist Silbervorstellung, wo nur Perlmutter ist, doch real.

Das Verhältnis von Aufzuhebendem und Aufhebungs-mittel hat statt durch das Vorwiegen,

Jenachdem ob das Vorwiegen von Perlmutter partiell oder total aufgefaßt ist.

Also hängt es nicht ab von Bezogenheit auf einen irrealen oder realen Gegenstand.

Für dieses Sein von Jedem in Jedem macht die populäre Redeweise ihre Unterschiede.

2. Im *Traume* aber schafft Bhagavat entsprechend dem Verdienst oder der Schuld der Lebenden *wirkliche* Gegenstände, allerdings nur wahrnehmbar für den Träumenden selbst, zu bestimmter Zeit wieder verschwindend. Denn so sagt die Schrift mit Bezug auf Träume:

Nicht sind da Wagen, nicht Gespanne, nicht Wege. Da schafft er Wagen, Gespanne, Wege. Nicht ist da Wonne, Lust, Freude. Da schafft er Wonne, Lust, Freude. Nicht sind da Teiche, Seen, Ströme. Da schafft er Teiche, Seen, Ströme. Er ist der Wirker[4].

Das heißt: Obwohl für andere Personen nicht wahrnehmbar, schafft der HErr derartige Gegenstände dann als allein für diese Person

[1] 'Zweiter Ordnung'. Vgl. zum Ganzen weiter unten S. 114 und Dīpikā, S. 36.
[2] V. P. 1, 2, 50, 52. [3] V. S. 3, 1, 3. [4] Brih. 4, 3, 10.

wahrnehmbar. 'Denn er ist der Wirker', das heißt: 'Er, dessen Entschlüsse wahr werden, dessen Macht wunderbar ist, hat solche Wirkungskraft'. Ebenso:

> Der da wacht in diesen Schläfern, der Puruscha, Lust auf Lust schaffend,
> Das ist das Glänzende, das ist das Brahman, das heißt Unsterblich.
> Darauf stützen sich die Welten alle, das übersteigt niemand[1].

Auch der Sūtrakāra, in den beiden Sūtren:

> Im Zwischenzustande Schöpfung. Denn sie sagt so; Schöpfer, einige — und Söhne usw.[2]

nennt zunächst die Annahme, daß die Einzelseele der Schöpfer der Traum-Gegenstände sei und widerlegt sie dann, indem er in dem Sūtra:

> Sondern durch die Māyā (Īšvara's). Denn ihr Wesen nicht völlig entfaltet[3],

bestimmt, daß die Einzelseele nicht durch bloßen Entschluß Schöpfer sein kann, weil alle ihre wesentlichen Eigenschaften, wie Entschlußverwirklichung und dgl. im Zustande von Samsāra unentfaltet sind, daß es also des HErrn nur der einzelnen Person wahrnehmbare wunderbare Schöpfung sei, und daß in den Worten:

> Auf ihn stützen sich die Welten alle. Ihn übersteigt keiner

der höchste Ātman als der Schöpfer zu verstehen sei. Daß ein in seiner Kammer liegender Träumender gleichsam leibhaftig in andere Länder geht, zum König geweiht, geköpft wird, und dgl. ist möglich als Frucht seiner guten oder üblen Taten und durch Schöpfung eines seinem schlafenden Leibe gleichgestalteten Leibes[4].

3. Bei der dem *Gelbsüchtigen* gelb erscheinenden (weißen) Muschel verbinden sich die Augenstrahlen, die zuvor mit der im Auge befindlichen galligen Substanz in Berührung waren, mit der Muschel. Das Weiße der Muschel wird dann von der Gelbheit der galligen Substanz überwältigt und so nicht aufgefaßt. So wird die Muschel, als wenn sie vergoldet wäre, gelb aufgefaßt. Die Gallesubstanz aber und ihre Gelbheit werden vor übergroßer Feinheit von den Dabeistehenden nicht bemerkt. Der Gelbsüchtige aber, der es ganz nahe hat, weil es aus seinem Auge gekommen ist, nimmt auch das sehr feine (Gallige) noch wahr. Durch die Augenstrahlen aber, unterstützt von dem aus jener Wahrnehmung entstandenen (und nachwirkenden) Eindrucke, wird es auch am entfernten Objekte aufgefaßt[5].

4. Der neben der Rose liegende *Krystall* erscheint rot, weil er ‚überwältigt' wird vom Glanze der Rose. Der Rosenglanz andererseits,

[1] Kāth. 2, 5, 8. [2] V. S. 3, 2, 1—2. [3] V. S. 3, 2, 3. [4] Dīpikā, S. 10. [5] Dīpikā, S. 10.

obschon sich ausbreitend, wird durch Verbindung mit dem sehr hellen Gegenstande intensiver aufgefaßt, wie durch Erfahrung festzustellen ist[1]

5. Auch bei der Vorstellung von *Fata-Morgana*-Wasser ist objektive Erkenntnis: Glut- und Erde-Element ist immer verbunden mit dem Wasser-Element. Durch ein Gebrechen der Sinne werden nun in diesem Falle jene beiden nicht mit aufgefaßt und durch Zwang des Adrischta wird das Wasser-element allein vorgestellt[2].

6. Ebenso bei dem *Fackel-Feuerkreise*. Indem die Fackel sehr schnell umschwingt, verbindet sie sich mit jedem einzelnen neuen Orte ihres Kreises so schnell, daß das ihr folgende Auge nicht Zeit hat, gleichzeitig auch das Leergewordensein des vorherigen Ortes zu apperzipieren. So hat auch hier wirkliche Wahrnehmung von Wirklichem statt, wie bei einem wirklichen Radreifen. Auch bei diesem ist die Wahrnehmung Auffassung von Realem (den Holzteilen), verbunden mit verschiedenen Raumpunkten in kontinuierlicher Sukzession. Der Unterschied der beiden Fälle ist nur, daß hier kontinuierliche Apperzeption ist, weil Unterbrechungen fehlen, dort aber wegen der großen Schnelligkeit der Bewegung[3]. So ist auch hier Erkenntnis von Realem.

[1] Dīpikā, S. 10. [2] Dīpikā, S. 10—11. Die hier zu Grunde liegende Lehre von den Elementen ist in der Dīpikā S. 36 genauer entwickelt. Die 'Elemente zweiter Ordnung', die empirischen Grundsubstanzen der fysikalischen Welt sind erst sekundäre Gebilde aus den fünf Urelementen, von denen sie nach einem bestimmten Verhältnisse alle fünf einschließen, so aber, daß eins der letzteren jeweils 'überwiegt' und dadurch Charakter und Namen bestimmt. Die Lehre ist merkwürdig ähnlich der des Anaxagoras von den Homöomerien: so ähnlich, daß man fast nicht glauben kann, daß sie zweimal in der Welt unabhängig von einander entstanden sein sollte, Und doch ist es wohl der Fall und das wird verständlich, wenn man den Ursprung beider Lehren begreift. Beide Male 'entspringt die Naturfilosofie aus dem Geiste der Mystik.' Beiden Lehren liegt die mystische Grundkonzeption der Einheit und Identität von Allem mit Allem zu Grunde, und diese Konzeption wird beidemale so verholzt und rationalisiert, wie man es immer machen wird, wenn man mystische Unaussprechlichkeiten begrifflich zu Faden schlagen will: Eines ist alles Andere, sofern Jedes von Jedem *Teile* in sich befaßt. — Der Nūs des Anaxagoras ist in der Dīpikā Īšvara, der die 'Fünfmachung' vollzieht. Dieser gleicht in der Spekulation jenem auch darin, daß er den 'Anstoß' gibt, durch den die ursprünglich verschlungen und im Gleichgewichte ruhenden Guna's aus ihrer Ruhe gestört und in Bewegung gesetzt werden und so die Weltdinge evolvieren. [3] Die dem Auge nicht Zeit gibt, den — realen — Eindruck des verflossenen Momentes mit seiner Stellengebung rechtzeitig wieder auszuschalten.

7. Auch die Wahrnehmung des eigenen Gesichtes im *Spiegel* ist (quā Wahrnehmung) real. Die vom Auge ausgehenden Strahlen nämlich werden in ihrem Gange vom Spiegel aufgehalten und zurückgelenkt. So fassen sie dann das eigene Gesicht auf, nachdem sie vorher die Stelle des Spiegels aufgefaßt haben. Auch hier wird dann wegen der großen Schnelle der Zwischenraum (zwischen Spiegel und Auge) nicht festgehalten. Und so kommt die Wahrnehmung (am Orte des Spiegels) zustande[1].

8. Auch bei Verwechselung von *Richtungen* im Raume *gibt* es doch tatsächlich auch die andere — nicht richtige — Richtung, von einem andern Standorte aus. Nur wird durch Zwang von Adrischta der Punkt X aus seiner Verbindung mit der Richtung a gelöst und in der Richtung b aufgefaßt. Die Apperzeption von Richtung b aber, als solche, ist durchaus real[2].

9. Bei der Vorstellung von *zwei Monden* wird durch Fingerdruck oder Timira-entzündung die Bahn der Aura aus den Augen ungleich gemacht. Das macht aber das Sehmittel (realiter) uneins. Das nun doppelte Sehmittel, gegenseitig von einander unabhängig, bildet eine doppelte Ursache zur Mondauffassung. So faßt das eine Sehmittel den Mond auf an seinem bestimmten Platze. Das andere mit etwas schiefer Bahn faßt erst einen Ort neben dem Monde und darnach den Mond selbst, und darum diesen gelöst von seiner eigentlichen Stelle. Darum, obschon der eine Mond aufgefaßt wird — aber charakterisiert durch gleichzeitige doppelte Stellengebung infolge der Zweiheit des Sehmittels — ergibt sich die Vorstellung von zwei Monden, weil durch die Gespaltenheit der Apperzeption die Bestimmtheit des Objektes (nämlich seine Örtlichkeit) gespalten wird und die Auffassung seiner Einheit verhindert wird. Der Mond wird als durch den zweiten Ort charakterisiert aufgefaßt, weil die Auffassung des zweiten Ortes und die des nicht an seinem Ort aufgefaßten Mondes zu geringen Zeitabstand haben. Hierbei ist aber sowohl die Zweiheit des Sehmittels real, als die durch sie erfolgte zweifache Auffassung des durch zwei Orte charakterisierten Mondes real, als die Doppeltheit der Bestimmtheit des Objektes, folgend aus der Doppeltheit des Apperzipierens, real[3]. Gleichzeitig aber einzusehen, daß in Wahrheit die den doppelt charakterisierten Mond auffassende Doppelvorstellung tatsächlich nur den einen Mond als Gegenstand hat, wie das beim 'Wiedererkennen' geschieht, das ist Sache (des *Urteiles* aber) nicht der *Wahrnehmung.*

[1] Dīpikā, S. 10. [2] Dīpikā S. 11. [3] Dīpikā, S. 11—12.

Die visuelle Wahrnehmungs-Erkenntnis als solche besteht ganz zu Recht. Daß obschon in den zwei Augen von Haus aus nur ein Sehmittel enthalten ist, durch den Timira-Fehler aber der Seh-Glanz gespalten und zu einem doppelten Sehmittel wird, ist aus der Erfahrung festzustellen. Schwindet das Gebrechen, so findet sich die Auffassung nur eines, durch seinen eigenen Ort charakterisierten Mondes und damit die Vorstellung nur eines Mondes. Daß das Gebrechen Zweiheit des Sehmittels, diese dann Zweiheit der Auffassung, diese Zweiheit der (örtlichen) Bestimmtheit des Objektes wirkten, ist wohl verständlich und als zureichende Erklärung unanfechtbar.
Also ist alle Erkenntnis real. — Q. e. d.

10. Die Schwierigkeiten anderer Erkenntnistheorien sind von verschiedenen andern Lehrern schon behandelt. Wir bemühen uns damit hier nicht. Was brauchts hier auch vieler Dialektik! Wer die Wahrnehmung, Schlußfolgerung und Schrift genannten Erkenntnismittel in ihrer Gesamtheit, wer vor allem das schrifterwiesene, höchste Brahman, frei aller Fehler bis auf die letzte Spur, von unbegrenzter Herrlichkeit, ausgestattet mit Scharen unzählbarer edler Eigenschaften, allwissend, mit wahren Entschlüssen, anerkennt: was könnte er nicht erschließen, was nicht beweisen! Bhagavat, das höchste Brahman, schafft entsprechend dem guten und üblen Karman des Feldkenners, ihm genußfähig, die ganze Welt und bildet dabei Gegenstände, die sich wahrnehmen lassen als lustvolle, leidvolle oder neutrale Karmanfrucht, teils als Objekte der allen gemeinsamen Wahrnehmung, teils als solche, die nur für bestimmte Personen[1] Wahrnehmungs-objekt sind, die zu bestimmter Zeit wieder aufhören und die nur auf ihnen eigene Weise wahrgenommen werden können. Und damit ist das Verhältnis von Aufhebbarem und Aufhebendem bestimmt: dieses ist, was Objekt allgemeiner Erkenntnis ist. Jenes ist, was das nicht ist. So ist alles in Ordnung.

22. Die Schrift ist gegen Šankara's 'Avidyā'

Auch Euere Berufung auf die Schrift für das Ajñāna, undefinierbar als seiend oder nicht seiend, ist falsch. Denn in Stellen wie

vom Unwahren verhüllt[2]

heißt das Wort Unwahr nicht Undefinierbar. Es bezeichnet nur das vom Wahren[3] Verschiedene. 'Wahr' (Recht) ist Bezeichnung einer Handlung wie in dem Texte:

das Rechte genießend[4],

[1] Nämlich für Träumende. [2] Chānd. 8, 3, 2. [3] Rita. [4] Kāth. 3, 1.

und zwar einer Handlung, die frei ist von dem Streben nach (selbstischer) Frucht, die nur den Zweck hat, dem höchsten Puruscha zu gefallen. Also ist das 'Unrechte' das davon verschiedene Werk, mit Samsāra-Frucht und der Brahman-erlangung entgegengesetzt, nach dem Worte:

> Diese Brahmanwelt erreichen sie nicht, denn vom Unwahren werden sie fortgezogen[1].

In der Stelle:

> Nicht war Seiendes, nicht war Nichtseiendes[2]

bedeuten die beiden Worte Seiend und Nichtseiend das Geistige und Ungeistige in der Sonderform. Denn dieser Text will sagen: die mit sat und tyat[3] bezeichneten geistigen und ungeistigen Dinge, nach der Schöpfung in Sonderform befindlich, gehen zur Zeit des Unterganges in das ungeistige Allgemeinding, das Dunkel genannt wird[4], ein. Nicht aber wird hier die Undefinierbarkeit nach Seiend oder Nichtseiend von irgend wem behauptet. Seiend-Nichtseiend ist hier nur Bezeichnung dessen, was zu einer Zeit ist, zu anderer nicht ist. Auch eine andere Schriftstelle lehrt noch, daß das mit Dunkel Bezeichnete das Ungeistige als Gesamtding sei:

> Das Unentfaltete geht ein ins Unvergängliche, das Unvergängliche ins Dunkel. Das Dunkel wird eins mit dem höchsten Gott[5].

— Gut. Dunkel bedeutet den Feinzustand von Prakriti, die das Ungeistige als Gesamtding ist. In

> Als Māyā soll er Prakriti wissen

wird diese aber Māyā genannt. Das beweist ihre Undefinierbarkeit.
= Keineswegs. Nirgends bedeutet Māyā Undefinierbares.
— Aber Māyā ist mit Illusion synonym, also das Indefinibele.
= Auch das nicht. Māyā heißt nicht überall Illusion. Z. B. wird es gebraucht für die Waffen der Asura's und Rākschasa's, die doch real sind:

> Šambara's tausend Māyā's zerschlug der schnell eilende Diskus Stück um Stück, schirmend des Knaben (Prahlāda's) Leib[6].

Hier und oft heißt Māyā das, was allerhand Dinge (auf wunderbare Weise) schafft. Aus gleichem Grunde wird auch die Prakriti Māyā genannt. Vergleiche:

> Daraus schafft der Māyā-reiche all dies. Und der andere ist darin durch Māyā verstrikt[7].

Hier wird Prakriti mit Māyā und dadurch ihr vielfaches Schaffen bezeichnet. Und nur in diesem Sinne, nicht aber als mit Ajñāna behaftet,

[1] Chānd. 8, 3, 2. [2] Rig. V. 10, 129, 1. [3] Taitt. 2, 6. [4] Rig. V. 10, 129, 3. [5] Sub. 2. [6] Vischnu P. 1, 19, 20. [7] Švet. 4, 9.

wird hier auch der höchste Puruscha als 'Māyā-reicher' bezeichnet. Nur die Einzelseele — sagt die Stelle — ist von Māyā verstrickt:

Darin ist der Andere durch Māyā verstrickt

oder

Wenn die Seele, in anfangloser Māyā schlafend, aufwacht[1].

Auch in

Indra mit seinen Māyā's[2]

sind mannigfaltige (Wunder-)Kräfte gemeint. Darum kann auch gesagt werden:

Mächtig glänzt er als Tvaschtri durch Māyā.[3]

Durch 'Illusion' kann man nicht 'mächtig glänzen'. Und an der Stelle

Meine Māyā ist schwer zu übersteigen[4]

wird sie hernach als 'bestehend in den drei Guna's' bezeichnet. Sie ist also Prakriti mit den drei Guna's. So beweisen die Schrift-stellen kein Ajñāna, indefinibel nach Seiend und Nichtseiend.

— Dann sind die Bezeichnungen der Einheit von Brahman und Seele wie im Erztexte Tattvamasi[5] sinnlos!

= Nein. Sinnlosigkeit folgt keineswegs. Bedeutet Tattvamasi auch wirklich die Einheit von Seele und Höchstem, so kommt man damit noch nicht zu Deinem Ajñāna. Vielmehr dieses steht zu dem Texte selbst in gradem Gegensatze. Denn das Tat bezeichnet ja im Zusammenhange des Ganzen grade das Brahman als allwissendes, mit wahren Entschlüssen, als Ursache von Entstand, Bestand, Vergang aller Welt. Die Einheits-bezeichnung (Tattvamasi) aber ist völlig richtig. Denn Tvam[6] geht ja gleichfalls auf Brahman, nämlich, sofern es die Einzelseelen als seinen Leib hat. Das Wort:

Mit diesem Jīva-Ātman zusammen eingehend, will ich Namen und Form schaften[7]

sagt ja auch, daß jedes Ding als mit dem höchsten Ātman versehen Namen und Form hat. — Also ist kein Ajñāna Brahman's anzunehmen.

23. Auch die Tradition gegen Šankara's Avidyā

Auch Itihāsa und Purāna lehren es nirgends.

— Dem widerspricht Vischnu-Purāna II, 12, 38 ff. Denn in

Die Sterne sind Vischnu

lehrt es zunächst Brahman als Wesen allein, besagt dann in dem Verse

Bhagavat, Erkenntnis von Wesen . . .

[1] Gaud. Kā. Mānd. 1, 16. [2] Rig V. 6, 47, 18. [3] 19. [4] Bh. G. 7, 14. [5] DAS BIST DU. [6] DU. [7] Chānd. 6, 3, 2.

daß die Welt mit ihren Felsen, Meeren, Erden entsprungen ist aus dem Jñāna des einzig Erkenntnis seienden Brahman, macht dieses dann in dem Verse

Wenn rein und in der eigenen Form . . .

noch fester durch den Hinweis, daß Ding-Verschiedenheit nicht ist zu der Zeit, wo dies Erkenntnis-seiende Brahman in der Einheit seines Wesens weilt, beweist dann in den zwei Śloka's

Ist auch ein Ding . . . und: Erde Topf sein . .

die Irrealität der Ding-Verschiedenheit auch hinsichtlich der Weltvernehmung, faßt dann in

Darum außer Erkenntnis . .

die dargelegte Irrealität alles dessen, was nicht Brahman ist, zusammen, macht dann in

Erkenntnis allein . .

klar, daß die Wurzel dieses Ajñāna, das Vielheits-Schau am Brahman wirkt, das eigene Karman sei, erläutert in

Lautere Erkenntnis

das Wesen Brahman's als Erkenntnis-seienden weiter, und in

Wahrhaftes Sein ist Euch von mir verkündet . .

erfolgt zum Schlusse die Belehrung: Nur Brahman, Erkenntnis-seiend, ist real und nichts anderes. Alles andere ist unreal. 'Die Realität der Welt und dgl. ist nur auf populärem Standpunkte. So ward Dir Wesen kundgetan'.

= Nein, so liegen die Dinge nicht! Vielmehr der Text will, nachdem zuvor in den Kapiteln 1—12 der ganze Weltenbau so ausführlich beschrieben war, jetzt von der Stelle 'Vernimm' an zusammengefaßter eine bisher noch nicht vorgetragene andere Auffassungsform künden. Nämlich: In der aus Geistigem und Ungeistigem gemischten Welt ist der geistige Teil — für Wort und Verstand nicht erreichbar, von nur sich selber erkennbarem Wesen und weil rein erkenntnisartig darum unberührt von Prakriti — wegen seiner Unvergänglichkeit als 'er *ist*' zu bezeichnen. Der ungeistige Teil aber — wandelbar, und zwar je nach dem Karman des geistigen Teiles, und insofern vergänglich — ist als 'er *ist nicht*' zu bezeichnen. Beide zusammen aber, da sie den Leib Vāsudeva's, des höchsten Brahman bilden, sind insofern seines Wesens[1]. *Diese* ihre Form soll jetzt kurz auseinandergesetzt werden. So besagen die Worte:

[1] oder 'haben ihn zum Ātman'. Diese elastische Formel, die auch Wesenszugehörigkeit, ja Wesens-identät bezeichnen kann, erleichtert dem Vf. den Anschluß an die theopantistische Spekulation der Upanischad's.

Das Wasser ist des Vischnu Leib. Von ihm entsprang die Erde, o Brahmane,
In Lotosform, mit Bergen, Meer und anderm angetan:[1]

'Weil das Wasser Vischnu's Leib war, so ist auch das 'Brahmā-Ei', die Wandelform des Wassers, Vischnu's Körper, und dessen Ātman ist Vischnu.' Auf diesem Verhältnisse von Ātman (Vischnu) zu Körper (Brahmā-Ei-Welt) — sagt der Text — beruht die Koordination, die hernach in dem Verse

Die Lichter sind Vischnu

statthat[2]. Sie ist nur eine Bekräftigung der Lehre aller anderen Šruti's. Auch ist diese Lehre im Vischnu-Purāna selber früher schon wiederholt gebracht:

Sie alle sind sein Leib[3] — Das alles ist Hari's Gestalt[4] — Weil unvergänglich, ist Er aller Wesen Ātman, allgestaltig[5]

Das Verhältnis von Ātman und Leib lehrt das Wort:

Die Lichter sind Vischnu

durch die Koordination. Die 'Ist'- und die 'Ist nicht'-Dinge in der Welt werden hier mit Vischnu ineinsgesetzt, sofern sie beide seinen Leib bilden. [Das eine (der Ātman) ist 'Ist'-Ding. Das andere, (die Prakriti) ist 'Nicht ist'-Ding. Auch für dieses ist Er der Grund][6].

Das Wort sodann:

Bhagavat, Erkenntnis von Wesen . .

heißt: Bhagavat, der Ātman aller Feldkenner ist Jñāna (Geist) von Natur, nicht aber ein äußeres Ding, wie etwa Götter, Menschen, Tiere. Diese ungeistigen Dinge aber, wie auch Felsen, Meere, Erde, sind durch sein Jñāna[7] entfaltet. Die Unterschiedenheit von Göttern, Menschen, Tieren wurzelt nur darin, daß man an der in allen gleichen, wie Bhagavat rein Erkenntnis wesenden[8] Seele Verschiedenheiten setzt nach den Götter- oder Menschenleibern, in denen sie wohnt, und ferner in dem (verschiedenen) Karman, das aus dieser Setzung entspringt. Das ist der Sinn dieser Verse. Weil aber das Ungeistige — entsprechend dem Karman der Feldkenner — eine Stätte mannigfacher Wandlungen ist, wird es mit 'Ist nicht' bezeichnet, der Ātman aber mit 'Ist'. — Das bekundet dann aber auch der folgende Vers:

Wenn aber rein und in eigener Gestalt . .

Nämlich: Wenn dieser Erkenntnis-wesende Ātman, nach Vergang alles Karman, fehlerlos, völlig rein, in eigener Form sein wird, dann

[1] 37. [2] 38. [3] V. P. 1, 22, 86. [4] 1, 22, 38. [5] 1, 2, 69. [6] Glosse? [7] Jñāna kann auch gradezu den 'Willen' oder den Schöpfungsentschluß unter sich befassen. Vgl. Dīp. S. 49—50. [8] 'geistigen'.

werden verschwinden die Unterscheidungen all der Dinge, die auf den Genuß gehen und Früchte des Karman sind, das da wurzelt in der falschen Vorstellung der Einheit des Ātman mit dem als Götter, Menschen, oder sonstwie geformten äußeren Ding. Weil es dem Wechsel jeweiliger Zustände unterliegt, wird solch ungeistiges Ding als 'Ist nicht', das andere wegen der steten Gleichförmigkeit seiner Jñāna-Bestimmtheit als 'Ist' bezeichnet. Das ist hier im Texte gemeint. Ebenso — wegen des Anders-seins von Augenblick zu Augenblick — in der folgenden Stelle:

Ist etwa ein Ding . .

'Es ist' sagt man von dem Dinge, das frei von den Relationen Anfang, Mitte, Ende, in seiner Essenz gleichförmig ist, weil von einem solchen auch nicht zeitweilig die Vorstellung 'Ist nicht' möglich ist. Ein ungeistiges Ding, das solchergestalt wäre, ist aber nirgendwie und nirgendwo zu finden. Daß es sich so damit verhält, sagt ja Parāšara im folgenden Verse selber:

Was anders sein . .

Nämlich, das Ding, das von Moment zu Moment anders wird, läßt, immer neue Zustände erlangend, die je früheren fahren, so daß der spätere Zustand eigentlich auf das Zuvorbestehende nicht beziehbar ist. Darum gilt auf ihn beständig die Bezeichnung: 'Ist nicht'[1]. 'Und doch wird es (von Irrenden) als 'Ist' aufgefaßt' — sagt der folgende Vers:

Erde, Topf sein . .

Nämlich: Die durch eigenes Karman im Stande von Göttern, Menschen und dgl. sind, und darum schwerfällig sind in ihren Entscheidungen über das Wesen des Ātman, sie schauen dieses ihnen zum Genusse dienende ungeistige Ding, das von Moment zu Moment anders wird, als ein 'Ist' an. Aber — so fragt Parāšara — ist da irgend ein ungeistiges Ding würdig der Bezeichnung 'Ist'? ist eines, das frei wäre von Anfang- Mittel- Endzustand, das sich zeigte als gleichförmig in seinem Sein? 'Nein', meint er. Darum sagt er weiter in dem Verse

Darum außer Erkenntnis nichts,

daß das Ungeistige, verschieden vom Erkenntnis-wesenden Ātman, nirgends und nie mit dem glatten 'Ist' bezeichnet werden könne. Der Ātman aber, stets von Erkenntnis-Art, ist seinem Wesen nach

[1] Nämlich: Ist nicht mehr, was es war. Und so in jedem Augenblicke. Also auch in jedem vorhergehenden. Es 'war' also eigentlich auch nicht.

entgegengesetzt den vielen Dingformen, wie Götter usw. Er wird aber von Leuten, die den Ātman vorstellen als unterschieden je nach Göttern, Menschen usw. — Unterscheidungen, die wurzeln in dem selbstvollbrachten, verschiedenartigen Karman und die selber wieder der Grund sind zum Eintreten in Götter- Menschen- usw. Leiber — er wird von solchen Leuten als verschieden gearteter in Verbindung gebracht bald mit dieser bald mit jener Form. Daß nun solche Annahme von Verschiedenheit der Ātman's selber nicht dem wahren Wesen des Ātman entspricht, will P. sagen in dem folgenden Verse:

Erkenntnis allein . .

Seinem Wesen nach ist der Ātman frei von Karman, darum frei von den Berührungen der unreinen Prakriti, darum ohne die mit dieser verknüpften üblen Eigenschaften wie Sorge, Irrsal, Gier. Weil dem Zunehmen und Abnehmen nicht unterliegend ist er mit sich identisch, darum auch immer gleichförmig. Er ist Vāsudeva's Leib bildend und in diesem Sinn Er-wesend, denn nichts ist, was nicht Er-wesend wäre. So sagt Parāšara im folgenden Verse:

Reine Erkenntnis . .

Das Geistige ist, weil gleichförmig in seiner Existenz, immerdar mit 'ist' zu bezeichnen. Das Ungeistige aber wandelt sich von Moment zu Moment und hat darum immer den Keim des Verderbens: so ist es immerdar als 'Ist nicht' zu bezeichnen. Die Welt aber, aus solchem Geistigen und Ungeistigen bestehend, ist Vāsudeva's Leib und somit Er-wesend. — Damit ist aber zugleich die Realität der Welt bewiesen. So sagt P. selbst im folgenden Verse:

Realität somit . .

Die Belehrung über Real und Irreal und was es sei und was es nicht sei, macht dann den Beschluß des Vorhergehenden.

Ferner: dieses (Ātmanwesen) ist gleichförmig und erkenntnishaft, und insofern in allen Wesen identisch (der Art nach). Seinem (numerischen) Sein nach ist es vielfach. Mit dem Ungeistigen gemischt und so die Welt bildend, existiert es so als Götter, Menschen, usw. in der Vielheit, die das allgemeine Urteil ihnen richtig beilegt. Der Grund für dieses unterschiedene Sein ist angegeben: das Karman. So sagt er im folgenden Verse:

Das, was . .

und dasselbe besagt der Vers:

Opfer und Opfertier . .

In dem folgenden Verse:

Dies, welches . .

sagt er dann endlich, daß der Zweck der im früheren gegebenen Erkenntnis der Welt sei, zur Ergreifung der Heilsmittel zu treiben.

In alle dem nun ist auch nicht ein einziges Wort zu finden weder bezüglich des höchsten undifferenzierten Brahman, noch des Es zum Substrat habenden, nach Seiend oder Nichtseiend nicht definibelen Ajñāna, noch der Welt-Illusion durch Ajñāna. 'Ist' und 'Ist nicht' bezeichnen das Geistige und Ungeistige. Aus diesen besteht die ganze Welt und sie ist des höchsten Großherrn, des höchsten Brahman, Vischnu's Körper und insofern seines Wesens. Das Karman der Feldkenner, sich entgegensetzend der rechten Erkenntnis, wird Ursache für die Vorstellung des an sich Erkenntnis-wesenden Ātman in der Mannigfaltigkeit von Göttern usw. und für die Wandlungen des Ungeistigen. So wird gelehrt. Und die Worte Ist, Ist nicht, Real, Unreal sind nicht brauchbar, um ein Undefinierbares zu bezeichnen. 'Ist nicht' und 'Unreal' sind einfach das Konträre von Ist und Real. Darum wird mit ihnen einfach Nicht-Sein, nicht aber Undefinierbarkeit verstanden. In Bezug auf das Ungeistige bezeichnen sie hier im Zusammenhange nicht die völlige Nichtigkeit und Falschheit sondern das, was vergänglich ist. So in den Versen:

Was ist das Ding . . und: Erde-, Topfsein . .

Hier wird nur von Vergänglichkeit geredet, nicht von Unerkennbarkeit oder Aufgehoben-werden durch rechte Erkenntnis. Vielmehr was zu der einen Zeit mit dieser Bestimmtheit wahrgenommen wird, zu einer andern aber verwandelt und anders, daß wird als 'Ist nicht' gelehrt. Völlige Nichtigkeit aber wäre das, was keiner Beziehung auf irgend ein Erkenntnismittel überhaupt fähig wäre. Aufhebung ist die Erkenntnis, daß ein Ding, wahrgenommen an diesem Orte und zu dieser Zeit, an diesem Orte und zu dieser Zeit nicht existiert, nicht aber, wenn ein Ding, zu einer Zeit wahrgenommen, zu anderer in Folge von Veränderung als nicht mehr existierend erkannt wird. Denn wegen Unterschieds der Zeit findet kein Widerspruch statt, also auch keine Falschheit. Ich meine so: Der nur Erkenntniswesende Ātman, frei von Beziehung auf Anfang- Mitte- Endzustand, gleichförmig in seiner Existenz, ist von Haus aus nur immer mit dem Worte 'Ist' zu bezeichnen. Das Intelligenzlose, nur als Genußobjekt des Feldkenners Vorhandene, nach dessen Karman Gewandelte ist, als vergängliches, immer schwanger mit der Bedeutung von 'Ist nicht', drum mit 'Ist nicht' und 'irreal' bezeichenbar. Wie es heißt:

Was auch zur andern Zeit nicht einen andern Namen gewinnt,
Durch Wandlung oder sonst gewirkt, das ist real. Und das, o König,
— was ist es?[1]
Unvergängliches erkennen Verständige als Reales an.
Was aber als Vergängliches sich erweist, das ist ohne Zweifel nicht[2].

Wenn ein Ding je nach den Unterschieden von Zeit, Raum, Karman bald unter den Begriff von 'es ist', bald unter den von 'es ist nicht' fällt, so würde die Erkenntnis desselben als schlechthin seienden eine irreale Erkenntnis sein. In dem Sinne heißt es dann selber irreal. Beim Ātman allein hat Erkenntnis als schlechthin seienden statt. Darum heißt er selber real. — Auch aus der Wiederholung Maitreya's:

Daß diese Drei-Welt dasteht, auf Vischnu ruhend,
Ward ich gelehrt, und daß Jñāna vorzüglich real ist[3]

geht hervor, daß jene Koordination in den Worten:

Die Lichter sind Vischnu

auf dem Verhältnis (von Vischnu zur Welt wie) von Ātman zum Leibe beruht; ferner, daß die Worte 'Ist' 'Ist nicht' für Geistiges und Ungeistiges gebraucht werden, daß Jñāna seinem Wesen nach nicht verursacht ist von Karman und darum in Bezug auf das Wesen den Vorrang hat, und daß das Ungeistige, weil wandelbar, wegen seiner Abhängigkeit vom Karman, ihm nachsteht.

24. Die schriftgemäße Lehre von der Erlösung

Falsch ist ferner, daß die Schriften lehren, Beseitigung der Avidyā komme nur aus Erkenntnis des undifferenzierten Brahman, denn dem widersprechen viele Stellen, wie:

Diesen großen Puruscha kenne ich, den sonnenfarbenen, jenseit des Dunkels. Wer den weiß, der wird hier unsterblich, und einen andern Weg gibt es nicht zu gehen[4] — Alle Zeitmomente entsprangen aus dem Blitze, dem Puruscha — Er hat keinen Herrn. Sein Name ist großer Ruhm; die Ihn wissen, werden unsterblich[5].

Alle Texte lehren vielmehr, daß das Heil aus Erkenntnis komme, die das *qualifizierte* Brahman zum Gegenstand hat, weil Es so ist. Auch die 'verneinenden' Texte wollen nur dasselbe dartun, wie schon bewiesen.

1. TAT-TVAM-ASI

In Texten wie 'Tattvamasi' bedeutet die Koordination von Tvam[6] mit Tat[7] nicht die Einheit des undifferenzierten Dinges, denn diese

[1] V. P. 2, 13, 100. [2] 2, 14, 24. [3] V. P. 2, 13, 2. [4] Śvet. 3, 8. [5] Mahānār. 1, 8—11. [6] DU. [7] DAS.

Worte bezeichnen beide Brahman, und zwar beide es *mit* Attributen. Tat deutet ja nur zurück auf das allwissende Brahman mit wahren Entschlüssen und als Ursach der Welt, von dem in vorangehenden Stellen[1] wie

Das sann: ich will viel sein,

die Rede war, bedeutet es also auch. Das ihm koordinierte Tvam bedeutet wieder Brahman, und zwar als das, was die mit dem Ungeistigen verbundenen Seelen zum Körper hat. Denn Koordination bezeichnet, daß ein Ding dasselbe ist auch bei Doppeltheit seiner modi. Wo eine solche Doppeltheit nicht statt hat, da ist auch keine Verschiedenheit, die die Anwendung (von *zwei* Bezeichnungen) veranlaßte. Es hätte dann überhaupt keine Koordination statt. Die zweifachen Ausdrücke könnten höchstens uneigentlich sein. Aber nicht einmal die Koordination in einem Urteile wie 'dieser hier ist der Devadatta'[2] ist uneigentlich, denn es ist nicht widersprechend, ein Ding, das mit einem Zeitpunkte in der Vergangenheit verknüpft war, und ein Ding, das mit dem gegenwärtigen verknüpft ist, als identisch zu erkennen. Der scheinbare Widerspruch des Orts-unterschiedes wird dabei durch den Zeit-unterschied beseitigt. — Die Meinung des Gegners wird ja durch den Anfang des Textes

das sann: ich will *viel* sein

ausdrücklich ausgeschlossen. Auch das im Texte vorher gegebene Versprechen, daß

mit Erkenntnis des Einen Erkenntnis von allem

sein solle, träfe nicht zu. Auch kann dem Erkenntnis-wesenden, aller Fehler Freien, Allwissenden, alle idealen Eigenschaften Besitzenden nicht Ajñāna zukommen, noch kann Es Substrat sein der von diesem gewirkten Mängel[3]. Soll aber die Koordination nur dienen als Aufhebung (der Übertragung der Vielheit auf Brahman), so wäre sowohl das eigentliche Substrat wie auch die Beseitigung (des falschen Aufgebildeten) uneigentlich ausgedrückt. Und so ergäben sich die Mißstände, die im uneigentlichen Ausdrucke liegen, und auch noch andere.

Beachte auch noch folgenden Unterschied: In dem Falle 'dies ist kein Silber', erfolgt sichere Feststellung durch Dazwischenkunft des (zuvor) nicht wahrgenommenen Aufhebungsmittels (nämlich der Muschelheit) selber. Hier aber ist das nicht der Fall. Denn durch Tat wird ja garkein vom Substrat verschiedenes Prädikat gegeben.

[1] In Kap. 2 der Chānd. [2] Den ich früher dort gesehen habe. [3] So wäre es, wenn Brahman und Welt identisch wären.

— Aber es stellt das zuvor verdunkelte Substrat unverdunkelt hin. = Nein, denn wenn das Substrat vorher überhaupt nicht klar war, kann es weder von Wahn noch von Aufhebung Unterlage sein. — Doch. Sofern es Substrat von Wahn ist, war es eben nicht verhüllt. = Das geht nicht. Denn die Unterlage ist doch eben 'Tat', und schließt darum allen Wahn aus. Ist Tat aber klar, so ist durchaus kein Platz für Wahn oder Aufhebung. Darum, wenn man kein zur Unterlage noch hinzukommendes reales Prädikat und dessen Verdunkelung zuläßt, so können Wahn und Aufhebung nicht statthaben. Zum Beispiel, ein Königssohn werde für einen einfachen Jäger gehalten. Die 'Unterlage' des Irrtums ist der wahrgenommene Mensch, = 'Dieser hier'. Nur indem das zum Wesen der Unterlage hinzukommende reale Prädikat der Königsherrlichkeit verdunkelt wird, kann der Jäger-Irrtum sein. Durch Aufweis der Königlichkeit erst kann Beseitigung des Irrtums sein, nicht durch Aufweis der bloßen Unterlage als Mann: das letztere braucht nicht aufgewiesen zu werden, weil es schon klar ist, und es könnte den Irrtum nicht beseitigen.

Wenn aber Tat und Tvam einerseits das Brahman, wie es die Seelen zum Leibe hat, andererseits wie es Ursach der Welt ist, bezeichnen, dann behalten sie den eigentlichen Sinn und die Koordination ist richtig, indem sie das Ding in der Doppeltheit seiner modi als eines erklärt. In diesem Sinne wird dann auch weiter dargetan, daß das Brahman aller Fehler frei, alle edlen Eigenschaften habend, zugleich den Seelen immanent und der HErr ist. Das entspricht dann genau dem Anfang des Textes, und das Versprechen, daß mit der Erkenntnis des Einen alles erkannt werden solle, trifft dann zu. Denn Brahman, wie es das Geistige und Ungeistige in feinem Zustande zum Körper hat, ist Ursache seiner selbst, wiefern es jenes hernach im groben (entwickelten) Zustande zum Körper hat[1]. Auch ist so kein Widerspruch mit andern Stellen, wie:

> Ihn, der Herren höchsten, den Großherrn[2] — seine höchste Kraft wird als mannigfaltig verkündet[3] — frei von Üblem, mit wahren Wünschen, wahren Entschlüssen[4].

— Wie aber soll man unterscheiden, welcher Ausdruck in tat-tvam-asi dem andern präzidiert wird und was darin neu ausgesagt wird? = Es wird hier überhaupt keine Neu-Aussage gemacht, denn eine solche war schon vollzogen im vorhergehenden Satze:

> Alles dies hat Jenes zum Ātman[5].

[1] Vgl. Vischnu-Nārāyana, S. 105. [2] Švet. 6, 7. [3] 8. [4] Chānd. 8, 7, 1. [5] 3, 14, 1.

Hier war, nach der Regel: das Šāstra lehrt das, was durch andere Erkenntnis-mittel nicht erreichbar ist, von 'Alles dies', worunter die Welt samt den Einzelseelen verstanden war, durch 'hat Jenes zum Ātman' dargetan, daß Es dessen Ātman sei, und das ist ein 'Neues'. Der Grund dafür war angegeben in den früheren Worten:

> Im Seienden wurzeln diese Geschöpfe, o Lieber, im Seienden weilen sie, auf Seiendes gründen sie sich,

wie auch in dem Worte:

> Alles dieses wahrlich ist Brahman. Es als Tajjalān soll man, ruhig im Gemüte (meditieren).

— 2 —

So lehren auch andere Stellen die Wesenseinheit im Sinne des Verhältnisses von Brahman zu den von ihm verschiedenen Geistig-Ungeistigen als Ātman und Körper:

> Eingegangen in sie ist er der Lenker der Geschöpfe, als Allātman[1] — der in der Erde weilend, von der Erde verschieden, den die Erde nicht weiß, dessen Leib die Erde ist, der die Erde lenkt, verschieden von ihr, er ist Dein Ātman, dir immanent, unsterblich[2], — der im Ātman weilt, vom Ātman verschieden, den der Ātman nicht weiß, dessen Leib der Ātman, der den Ātman lenkt, von ihm verschieden, der ist dein Ātman, der immanent, unsterblich[3] — der wandelnd im Innern der Erde, dessen Leib der Tod, den der Tod nicht kennt, er ist aller Wesen Ātman, frei von Übel, himmlischer Gott allein, Nārāyana[4] — Was er schuf, in das ging er ein: eingegangen ward er Sat und Tyat[5] — usw.

Auch die Stelle Chānd. 6, 3, 2:

> Mit diesem Jīva-Ātman eingehend will ich Name und Form schaffen

lehrt das Eingehen der Seelen, mit Brahman als Ātman, als Prinzip der Wesenhaftigkeit aller Dinge und ihrer Benennbarkeit. Und da diese Stelle gleichbedeutend ist mit der andern:

> In das eingegangen ward er Sat und Tyat

so ist das Brahmanhaft-sein auch der Einzelseele zu verstehen als Brahman's Eingehen in sie. So ist denn die Wesensgemeinschaft des ganzen geistig-ungeistigen Dinge-Geweses mit Brahman zu verstehen nach Analogie des Verhältnisses von Ātman und Leib. Da mithin alles von Brahman Verschiedene seine Wesenheit nur hat, sofern es Brahman's Leib ist, so hat auch jeder Ausdruck dafür nur seinen rechten Sinn, wenn er immer dieses Verhältnis implicite mit bezeichnet. Es resultiert mithin, daß alle Ausdrücke im Grunde auf

[1] Taitt. 3, 24. [2] Brih. 3, 7, 3. [3] Mādh. Brih. Up. 3, 7, 22. [4] Subāl. 7, 1, [5] Taitt. 2, 6.

Brahman gehen, nämlich sofern Es durch die ihnen entsprechenden, zugleich nach gewöhnlichem Wortverstand genommenen Gegenstände als seine Attribute charakterisiert ist. Und somit ist die Koordination 'Tattvamasi' nur eine Rekapitulationsformel für das, was bereits in

Alles dieses hat Jenen zum Ātman

gelehrt ist.

25. Drei Irrlehren

Wer also Einheit des nicht differenzierten Dinges, wer Sonder-Unsonderheit, wer absolute Verschiedenheit lehrt — sie alle müssen alle Schriftstellen preisgeben, die durch Disjunktion und Koordination Brahman's Ātmansein lehren. Denn

1. Wenn nur ein Ding ist, wer ist denn das, was mit ihm Wesensgemeinschaft haben soll?

— Es selber.

= Das resultiert ja schon durch deinen 'Definitions-text' und nicht erst aus den Wesensgemeinschafts-stellen.

— Die sollen auch nur die eingebildete Vielheit widerlegen.

= Das kann nicht erreicht werden durch Koordination, wie schon oben bewiesen ist. Die Koordination würde, sofern sie an ihm zwei modi zeigt, dem grade widersprechen.

2. Bei 'Sonder-Unsonderheit' wird Verknüpfung Brahman's mit den Upādhi's angenommen. Also würden alle hiermit verbundenen Gebrechen der Seele offenkundig am Brahman selber sein. Mithin wären hier alle Lehrtexte über Es als aller Fehler freies, aller idealen Eigenschaften teilhaftes preisgegeben. Soll aber Verschieden-Nichtverschiedenheit im Wesen Brahman's selber gegeben sein, so müssen, wenn man annimmt, daß Brahman selber die Einzelseele ist, die Fehler ebensogut wie die sonstigen Eigenschaften der Seele ihm selber wesentlich sein. Und dem widersprechen die Lehrstellen der Einheit mit dem *fehllosen* Brahman.

3. Die aber die völlige Verschiedenheit lehren, (Dvaita, Madhva) können überhaupt in keiner Weise Einheit der absolut Verschiedenen festhalten. Brahman's Ātmanschaft hat bei ihnen also gar nicht statt. Und so müssen sie den ganzen Vedānta preisgeben. —

Wer aber auf der von allen Upanischad's erwiesenen Lehre, daß das All Brahman's Leib ist, besteht, für den sind alle Lehrstellen über die Einheit des All mit Brahman völlig am Platze. Im Veda hat die Koordination dann ebenso (nicht figürlichen, sondern) *eigentlichen* Sinn wie im weltlichen Sprachgebrauch, z. B. in dem Urteile: 'die Seele wird nach ihren Werken als Kuh oder Pferd, als Gott

oder Mensch wiedergeboren'. Wie Klassen-merkmale und Eigenschaftsprädikate, so können ja auch *Dinge* als Attribut stehen, nämlich als Attribut dessen, des Leib sie bilden. Auch Klassen-merkmale und Eigenschaften können nur, sofern sie Seins-bestimmtheiten ihres Subjektes sind, dem Subjekte zugeordnet werden, wie in den Urteilen: 'die Kuh ist bruchhornig, das Tuch ist weiß'. Und das durch das Merkmal 'Menschheit' bezeichnete (körperliche) Etwas ist konkretes Ding nur als Seins-bestimmtheit eines Ātman: darum ist die Koordination 'der Ātman ist menschliche Person, Eunuch, Weib geworden', ganz zutreffend. Nur Seins-bestimmtheiten lassen Koordination zu, nicht Klassen-merkmale, die ja eines durch das andere ausgeschlossen werden. Wenn selbständige Dinge je und dann Attribute eines andern Dinges sein sollen, so nimmt dieses das Suffix 'in' an, wie bei dandin, kundalin (Stockiger, Ohrringiger = Stockträger, Ohrringträger). Was aber nicht gesondert sein oder gesondert wahrgenommen werden kann, tut das nicht. Sein Attribut-charakter ist nur aus der Zuordnung zu seinem Subjekt zu erkennen.

— Aber wenn in Urteilen, wie: 'Der Ātman wird nach seinem Karman Kuh, Pferd, Mensch, Gott, Mann, Weib, Eunuch' die Leiber von Mensch, Kuh, Pferd usw. als Seins-bestimmtheiten des Ātman gelten sollen ebenso wie die Klassen-merkmale und Eigenschaften in dem Urteile: 'Die Kuh ist bruchhornig, hornlos; das Tuch ist weiß, schwarz', dann müßte auch notwendig wie beim Gattungs-merkmal und seinem Träger die Seinsbestimmtheit und ihr Träger gleichzeitig aufgefaßt werden, und also auch Euer 'Leib und Ātman' gleichzeitig aufgefaßt werden. Das ist aber nicht der Fall. Man schaut nicht notwendig zugleich mit dem Menschen, Gotte, Pferde als 'Körper' auch zugleich den Ātman als dessen Subjekt, wie man das bei Kuhheit und Kuh tut. Darum ist auch Euere Koordination von Mensch usw. und Ātman nur uneigentlich.

= Keineswegs. Sowohl daß die Leiber im Ātman ihren Träger und ihre Zweckbestimmtheit haben, wie daß sie seine Seins-bestimmtheiten sind, ist ganz ebenso wie bei den Klassen-merkmalen der Fall. Daß der Ātman ihr Träger ist, wird erkannt daraus, daß wenn der Ātman sich abtrennt, der Leib vergeht; daß er ihr Zweck ist, daraus, daß sie da sind für seinen Genuß als Karman-Frucht; daß sie seine Seins-bestimmtheiten sind, daraus, daß der Ātman selbst als Deva, Mensch usw. charakterisiert vorgestellt wird. Das sind dieselben Gründe, deretwegen auch Worte wie Kuh sich (nicht nur auf den Begriff sondern auch) auf den bestimmten einzelnen Gegenstand er-

strecken. Fehlen jene drei Momente, wie bei Stock, Ring, dann tritt wie bei dandin, kundalin, das Suffix in ein. Weil aber die Gegenstände Deva, Mensch usw. im Ātman ihren Träger und ihren Zweck haben und seine Seins-bestimmtheiten sind, darum wird hier von Welt und Veda die eigentliche Zuordnung gebraucht in Urteilen wie: 'Der Ātman ist Deva, Mensch . .' Die gleichzeitige Wahrnehmung von Klassen-merkmal und Subjekt hat statt lediglich, weil und wenn beide *sichtbar* sind. Da der Ātman unsichtbar ist, kann er nicht gleichzeitig mit der Gesichts-Auffassung des Körpers aufgefaßt werden.
— Daß aber, was, wie der Körper, gesondert vorgestellt werden kann, bloße Seins-bestimmtheit eines andern sein soll, ist doch schwerlich zutreffend.
= Das sag nicht! Denn daß es doch so ist, beweist grade wie beim Klassen-merkmal der Umstand, daß auch der Körper im Ātman allein seinen Träger und seinen Zweck hat und sein Attribut ist. Die Gleichzeitigkeit der Wahrnehmung ist, wie schon oben bewiesen, abhängig davon, daß die Erkenntnis beider durch ein und dasselbe Mittel erfolgte. Wie aber das Auge nicht Geruch und Geschmack der Erde faßt, die doch mit ihr verknüpft sind, ja zu ihrem Wesen gehören, so faßt zwar das Auge den Körper, nicht aber seine Eigenart als Wesens-bestimmtheit des Ātman auf, da es den Ātman selbst nicht zu schauen vermag. Deswegen aber wird dem Körper diese seine Eigenart nicht genommen. Auf ihr beruht die Zuordnung. Und während das Auge zur *Auffassung* des Dings als Wesens-bestimmtheit des Ātman nicht fähig ist, ist das Wort zur *Bezeichnung* des Dinges als solcher fähig, bezeichnet also seinen Gegenstand und zugleich seine Eigenart als Wesensbestimmtheit des Ātman.
— Aber in gewöhnlicher Redeweise wird mit 'Körper' eben nur der Körper verstanden. Das Wort Körper sagt nichts vom Übergreifen[1] auf den Ātman.
= Das Wort Körper bezeichnet allgemein 'etwas zum Ātman gehöriges und ihn charakterisierendes' und ist genau wie die Worte Kuhheit, Weiße, Spezies, Eigenschaft und dergleichen Ausdrücke, ein determinierender Terminus zur Bezeichnung der Besonderheit eines Objektes. Darum greifen Worte wie 'Deva, Mensch', ebenso wie Kuh auf den (Jīva-)Ātman über. Und die Worte, die den Jīvātman bezeichnen, greifen wieder auf den Höchsten über, weil die Jīvātman's des Höchsten Leib bilden und darum seine Wesens-bestimmtheiten sind. Das Geistig-Ungeistige aber ist nur als Brahman's Wesens-

[1] Mitbezeichnen.

bestimmtheit wirklicher Gegenstand. Daher die Möglichkeit, die Ausdrücke dafür in Koordination mit Brahman zu gebrauchen. Dies ist im Vedārtha-sangraha gründlicher behandelt.

Diese Wesens-einheit im Sinne des Verhältnisses von Leib und Ātman besagt auch das Sūtra 4, 1, 3:

Der Ātman. So verstehen sie Es.

Und der Vākyakāra sagt:

Der Ātman — so erkenne man Es — für alles.

26. Ausgleich der Schriftstellen

In Wahrheit liegen die Dinge hier einfach so:

— 1 —

a) Eine Reihe von Sprüchen machen einen Unterschied im Wesen zwischen Ungeistigem, Geistigem und höchstem Brahman nach den Gesichtspunkten: Genußobjekt, Genießer, HErr. Zum Beispiel:

Daraus schafft der Māyāreiche alles dieses; darin ist der andere durch Māyā verstrickt[1] — er wisse Prakriti als Māyā, als Māyāreichen den Großherrn[2] — das Vergängliche ist der Urstoff, unsterblich, unvergänglich ist Hara; Vergängliches und Ātman beherrscht er, als der eine Gott[3] — (hier wird mit 'unsterblich, unvergänglich ist Hara' der Genießer bezeichnet, denn weil er den Urstoff sich zum Genuß nimmt [har], heißt er Hara) — Er ist Ursache, er Herr des Herrn der Sinnesorgane, er hat weder Erzeuger noch Herrn[4] — Fürst des Urstoffes, des Feldkenners, Guna-Herr[5] — Fürst des All, Ātman-Herr, ewig, gütig, unvergehend[6] — Der Wissende und der Unwissende, die zwei Ungeborenen, Herr der eine, Nichtherr der andere[7] — Der als der Ewige den Ewigen, der Verständige den Verständigen, der Eine den vielen, die Wünsche erfüllt[8] — Den Genießer, das Genießbare, den Beweger erkennend[9] — Von beiden ißt der eine die süße Feige, unessend sieht der andere zu[10] — Den Ātman und den Beweger gesondert erkennend; diesem genehm erreicht er durch Ihn Unsterblichkeit[11] — Die eine Ziege[12], rot, weiß und schwarz, viel gleiche Nachkommenschaft gebärend, liebt und bespringt der eine Bock[13]. Der andre verläßt sie genossen[14] — Auf einem Baum sorgt sich ein Mann in Ohnmacht versunken, verwirrt. Wenn er aber den andern erschaut, den geliebten, den starken, und seine Macht, vergeht ihm die Sorge[15]. — Und andere mehr.

[1] Švet. 4, 9. [2] 10. [3] Švet. 1, 10. [4] Švet. 6, 9. [5] 6, 16. [6] Mahānār. 11, 3. [7] Švet. 1, 9. [8] 6, 13. [9] 1, 12. [10] 4, 6. [11] 1, 6. [12] Wortspiel. Kann zugleich die Ungeborene heißen. [13] bzw. der Ungeborene. [14] Švet. 4, 5. [15] 4, 9.

So auch die Smriti:

Achtfach ist meine Natur geteilt: Als Ahankāra usw.
Das ist die niedere Natur. Von der verschieden wisse meine höhere,
Die die Seele ausmacht, Starkarmiger, durch die diese Welt gehalten wird[1].

Alle Wesen, Kaunteya, gehn ein in meine Natur
Am Kalpa-Ende. Wiederum am Kalpa-Anfang schaff' ich sie.
Aufs neue Prakriti entfaltend, schaffe ich wieder und wieder
Diese ganze Wesenschaar, widerstandslos weil in Gewalt der Prakriti[2].
Mit mir als Aufseher bringt die Prakriti das Beweglich-Unbewegliche hervor.

Aus diesem Grunde, Kaunteya, rollt die Welt beständig um[3].
Prakriti und Puruscha wisse beide anfangslos[4].
Schoß ist mein großes Brahman. Darein setze ich den Keim.
Daraus ist aller Wesen Entstehung, o Bhārata[5].

[Das letztere heißt: Der Weltschoß ist mein großes Brahman, Prakriti genannt, nämlich das Ungeistige im Zustande der Feinheit. Zu dem füge ich den Keim, Intellekt genannt. Aus dieser von mir bewirkten Verbindung von Geistigem und Ungeistigem entstehen alle Wesen, mit dem Ungeistigen vermischt, von den Göttern bis zu den Pflanzen hin.]

b) Eine andere Reihe von Texten lehren dann, daß dieses in Form von Genießer und Genießbarem, in allen möglichen Zuständen bestehende Geistig-Ungeistige, als Leib des höchsten Puruscha von Ihm gelenkt, in Ungesondertheit von ihm besteht und ihn zum Ātman hat:

Der in der Erde weilt, von der Erde verschieden; den die Erde nicht kennt, dessen Leib die Erde, der die Erde innerlich lenkt[6] — der im Ātman weilend, vom Ātman verschieden, den der Ātman nicht kennt, des Leib der Ātman, der den Ātman innen lenkt, der ist Dein Ātman, der immanent, unsterblich[7].

Ebenso die Stelle, anfangend mit

Der in der Erde wandelt, des Leib die Erde, den die Erde nicht weiß,

und dann weiter:

Der im Unvergänglichen wandelt, des Leib das Unvergängliche, den das Unvergängliche nicht weiß. Der im Tode wandelt, des Leib der Tod, den der Tod nicht weiß, dieser ist aller Wesen innerer Ātman, frei von Übel, der himmlische Gott, der Eine, Nārāyana[8].

[Tod ist hier das sonst mit Dunkel bezeichnete Ungeistige im Zustande der Feinheit, wie aus der Angabe in derselben Upanischad hervorgeht:

[1] Bh. G. 7, 4, 5. [2] Bh. G. 9, 7, 8. [3] 9, 10. [4] 13, 19. [5] 14, 3. [6] Brih. 3, 7. 3—23. [7] Brih. 3, 7, 3—23. [8] Sub. 7, 1.

Das Unentfaltete löst sich im Unvergänglichen, das Unvergängliche im Dunkel,]

und endlich:

Eingegangen in sie, der Meister der Geschöpfe, der All-Atman[1].

c) Eine weitere Reihe von Texten besagen sodann: diese Welt — als gewirkte und als wirkende — ist Er, nämlich um damit kundzutun, daß der höchste Puruscha, indem er das Geistig-Ungeistige in seinen verschiedenen Zuständen als seinen Leib zu seiner Wesens-bestimmtheit hat, mit der doppelten Form der Welt, nämlich als wirkender und als gewirkter, besteht:

Seiend nämlich, mein Lieber, war dieses am Anfang, eines nur, ohne Zweites. Das sann: Viel will ich sein, will mich fortpflanzen. So schuf es die Glut,

bis hin zu:

Im Seienden wurzeln alle diese Geschöpfe, im Seienden weilen sie, auf Seiendem gründen sie,

und

Das zum Ātman hat alles jenes. Das ist das Reale. Das bist Du, Švetaketu[2].

Ebenso:

Der wünschte: Ich will viel sein, mich fortpflanzen. Der übte Tapas, Tapas geübt habend schuf er das alles,

bis hin zu

Das Wahre und das Unwahre wird das Reale[3].

Und so andere. Auch hier wird der von anderen Stellen erwiesene Unterschied von Geistig-Ungeistigem und dem höchsten Puruscha gelehrt. Vergleiche auch:

Wahrlich, in diese drei Gottheiten will ich jetzt eingehen mit diesem Jiva-Ātman. Eingegangen will ich Name und Form schaffen — Als er das geschaffen hatte, ging er in es ein. Eingegangen ward er Sat und Tyat. Erkenntnis und Unerkenntnis, Wahres und Falsches ward da die Seele.

Die Worte 'mit diesem Jīva-Ātman eingehend' besagen die Brahman-Ātmanschaft des Jīva. Da die Worte 'Eingegangen ward er Sat und Tyat und Erkenntnis und Unerkenntnis', mit dem vorigen Zitat aber gleichsinnig sein müssen, so wird hier gelehrt, daß diese Brahman-Ātmanschaft beruht auf dem Verhältnis von Ātman zu Leib.

Die Entfaltung von Name und Form wird ebenso erzählt in

Das nämlich war unentfaltet. Es ward entfaltet mit Name und Form.

[1] Taitt. 3, 24. [2] Chānd. 6, 2—8. [3] Taitt. 2, 6.

Im Zustande des Gewirkten, bzw. des Wirkenden ist nämlich der höchste Puruscha, sofern er das Geistig-Ungeistige in seiner groben, bzw. in seiner feinen Form zum Körper hat. Da nun das Gewirkte (sachlich) nicht verschieden ist von dem Wirkenden, so ist mit Kenntnis des Wirkenden Kenntnis des Gewirkten gegeben, und so heißt es sehr richtig, daß mit der Kenntnis des Einen die Kenntnis von Allem gleicherweise gegeben ist.

d) In

> Wahrlich, in diese drei Gottheiten will ich mit diesem Jīva-Ātman jetzt eingehen, will Name und Form schaffen'[1]

bezeichnen 'diese drei Gottheiten' alles Ungeistige. Indem Er in sie mit dem Jīva-Ātman zusammen, dessen Ātman Er selber ist, eingeht und so Name und Form entfaltet, wie die Stelle besagt, so folgt in der Tat, daß Worte mit Bedeutung immer den höchsten Ātman selber bedeuten, nämlich sofern er durch Ungeistiges und Seele charakterisiert ist. So kann es Koordination eines das Gewirkte bezeichnenden Ausdruckes mit einem Ausdruck, der auf Brahman im Zustande des Wirkenden geht, geben, ohne daß die Koordination einen uneigentlichen Sinn bekäme. Brahman durch das Geistig-Ungeistige je nach Feinheit oder Grobheit bestimmt, 'ist' Gewirktes und Ursache. Also hat die Welt ihn zur materiellen Ursache.

e) Indem wir behaupten, daß Brahman Ursache ist, sofern er das Geistig-Ungeistige im feinen Zustande zum Körper hat, so ist doch zugleich alle Wesens-Vermischung von Geistigem, Ungeistigem und Brahman ausgeschlossen. Man könnte sie befürchten, weil, wenn man Brahman als materielle Ursache der Welt ansieht, Es das ist in Verwobenheit mit Jenem andern. Aber wie in dem aus weißen, schwarzen und roten Fäden als seiner materiellen Ursache zusammen-gewobenen bunten Tuche doch dessen einzelne Fadenteile je nachdem nur weiß, nur schwarz, ohne Vermischung sind, und dann auch im Zustande des Fertigseins keine allgemeine Farben-vermischung ist, so ist auch, wenn die Verwobenheit von Geistigem, Ungeistigen und dem HErrn die Material-Ursache der Welt ist, weder dann noch im Zustande des Gewirktseins eine Vermengung von Genießer, Genießbarem und dem Lenkenden. Allerdings besteht ein großer Unterschied, sofern die Fäden an sich auch gesondert sein können und erst nach dem Willen des Webers zusammengebracht werden und so sich als Ursache und Gewirktes verhalten, hier aber Geistig-Ungeistiges in *jedem* Zustande Leib des Höchsten und als solche seine Wesens-bestimmtheiten und

[1] Brih. 1, 4, 7.

nur dadurch selber wirklich etwas sind, und also auch der durch sie qualifizierte höchste Puruscha schlechthin immer mit allen Ausdrücken bezeichenbar ist. Aber Wesens-unterschiedenheit und Unvermischtheit hat doch in beiden Fällen ganz gleich statt.

f) So ist es dann auch völlig zutreffend, daß das höchste Brahman, auch wenn es in den Zustand des Gewirktseins eintritt, doch *ohne Wandel* ist, da sein eigenes Wesen dabei nicht anders wird. Und ebenso, daß es für ihn trotzdem einen Zustand des 'Gewirktseins' gibt, nämlich als Ātman des Geistig-Ungeistigen, sofern es im Zustande der Grobheit nach Name und Form unterschieden ist. Denn Gewirktsein heißt Eintreten in einen andern Zustand.

— 2 —

a) Diejenigen Texte sodann, die das Nirguna-Brahman lehren, treffen zu, weil es von allen *üblen* Guna's frei ist.

Frei alles Übels, von Alter, Tod, Sorge, Hunger und Durst:

so schließt die Schrift[1] die *üblen* Eigenschaften aus. Mit

von wahren Wünschen, wahren Entschlüssen

legt sie aber die *edlen* Eigenschaften bei, und zeigt so, daß auch an andern Stellen der Ausschluß von Guna's ebenso zu verstehen ist und nur auf die üblen Guna's geht.

b) Die Stellen, die das Brahman erkenntnis-wesend nennen, treffen auch völlig zu, indem man das Wesen des allwissenden, allmächtigen, allem Übeln entgegengesetzten, an edlen Guna's reichen Brahman nur als 'Erkenntnis'[2] bestimmen kann. Auch wegen seiner Eigenklarheit. Dabei aber ist Brahman zugleich *Träger* dieses Erkenntnis-seins, Erkenner:

Der alles kennend, alles wissend ist[3] — Sein höchstes Vermögen wird als mannigfaltig gelehrt, als wesentlich, wirkend, als Erkenntnis und Kraft[4] — Womit soll man den Erkenner erkennen[5].

Andere, wie

Reales, Erkenntnis, Unendliches[6]

besagen, daß er Erkenntniswesen ist, weil nur durch Erkenntnis bestimmbar und weil eigenklar.

c) Stellen, wie

Der begehrte: ich will viel sein[7] — Das sann: ich will viel sein, das entfaltete sich mit Name und Form[8]

lehren, daß Brahman als die eine Substanz durch seinen Entschluß in mannigfaltigen Modis besteht. Dadurch wird dann eine Mannig-

[1] Chānd. 8, 1, 5. [2] als 'Geist'. [3] Ma. 1, 1, 9. [4] Švet. 6, 11, 8. [5] Brih. 2, 4, 14. [6] Taitt. 2, 1, 1. [7] 2, 6, [8] Chānd. 6, 2.

faltigkeit von andern independenten Substanzen, die nicht in Ihm ihr Selbst hätten, ausgeschlossen. Und das lehren die Stellen:

> Aus Tod den Tod erreicht, wer hier Vieles sieht, nicht ist hier vieles irgendwie[1] — wo Zweiheit ist, da schaut der verschiedene den verschiedenen. Wo ihm aber alles zum Ātman ward, wie und was könnte er da schauen, wie und was erkennen[2].

Nicht aber wird hier auch die Vielheit seiner Modi ausgeschlossen, die Es als der vieler Namen und Formen teilhafte hat und die durch 'Ich will viel sein, will mich fortpflanzen' und ähnliche Stellen als durch seinen eigenen Entschluß gewirkt bewiesen werden. Zu Beginn desselben Ausschließungs-Textes 'Wo ihm alles zum Ātman ward' ist das ja selber festgestellt:

> Alles gab den preis, der alles außerhalb des Ātman weiß — Von ihm, diesem großen Wesen ausgehaucht ist dieser Rigveda[3].

— 3 —

Auf diese Weise bilden die Texte, die Natur- und Wesensunterschied von Geistigem, Ungeistigem und dem HErrn lehren, und die, die Ihn für die Ursache und die Welt für die Wirkung, und zugleich die Nichtverschiedenheit von Wirkung und Ursach lehren, keinen Gegensatz zu denen, die lehren, daß das Geistig-Ungeistige sich jederzeit zum Brahman verhält wie Leib zum Ātman, daß jene, den Körper Brahman's bildend, im Zustande der *Ursache* 'fein' sind, und als solche unfähig für Name- und Form-Unterschiede, im Zustande des *Gewirkten* aber 'grob' und dann dieser Unterschiede fähig. Damit bleibt aber dann für die Brahman-Ajñāna-Anhänger, für die Anhänger des Brahman mit Upādhi-Vielheit und für die, die sich auf sonstigen Unsinn gründen, nur der Widerspruch mit allen Schriftstellen und sonst auch nicht ein Schein des Rechten.

— 4 —

Weiter, daß einerseits Geistiges, Ungeistiges und der HErr gesonderten Wesens sind nach den einen Stellen, zugleich aber auch durch andere Schriftstellen nach dem Verhältnis von Leib und Ātman als Brahman's Wesens-bestimmtheiten bewiesen werden, und daß andererseits andere Schriftstellen das Verhältnis von Ursache und Wirkung und die Einheit von beiden lehren, ist, wie schon bewiesen, kein Widerspruch. Wie die Vorschriften für die sechs mit dem Agneya beginnenden Opfer zunächst gesondert sich ergeben aus den gesonderten 'Erst-Texten', dann zu zweifacher Zusammenfassung ge-

[1] Brih. 4, 4, 19. [2] Brih. 2, 4, 14. [3] Brih. 2, 4, 6, 10.

bracht werden durch ein Texte-Paar, das ihre Zusammenfassung ausdrückt, und schließlich mit der *einen* Vorschrift in 'Früh- und Vollmondsopfer' dem Wünsche Habenden empfohlen werden, so lehren hier zunächst eine ganze Anzahl Texte gesondert Geistiges, Ungeistiges und den HErrn in ihrer Natur- und Wesensverschiedenheit — z. B.:

> Vergänglich ist der Urstoff, unsterblich, unvergänglich ist Hara. Über Vergängliches und den Ātman herrscht der eine Herr — Fürst von Urstoff und Feldkenner ist er, der Herr der Guna's — den Fürsten von Allem, den Ātman-Herrn — der höchste Ātman Nārāyana.

Sodann lehrt eine andere Klasse das Körpersein von Geistig-Ungeistigem in allen seinen Zuständen und das Ātman-sein Brahman's, z. B.:

> Dessen Leib die Erde ist — dessen Leib der Ātman ist — Dessen Leib das Unentfaltete und das Unvergängliche, der ist aller Wesen Inner-Ātman, der himmlische Herr, der Eine, Nārāyana.

Endlich aber lehrt eine letzte Klasse von Texten — mit Worten wie Seiend, Brahman, Ātman, die hier den Körper habenden höchsten Ātman bezeichnen — daß der höchste Ātman, im Doppelzustand von Wirkung und Gewirktem, in Einheit jene Wesensdreiheit (von Geistigem, Ungeistigen, Brahman) ist, die früher gesondert nachgewiesen sind. Z. B.:

> Seiend, mein Lieber, war dieses — Alles dieses hat das zum Ātman — All dieses wahrlich ist Brahman.

Mit dem Namen 'höchster Ātman' aber den höchsten Ātman plus Körper zu bezeichnen ist nicht falsch. Man bezeichnet ja auch die Seele plus ihres Attributes Menschenleib als Seele. Zum Beispiel, wenn man sagt: 'Der ist eine gute Seele!' —
Und nun genug der Weitschweifigkeit!

27. Echte Brahman-Erkenntnis.

Falsch ist auch die Behauptung, daß Avidyā einfach durch Erkenntnis der Wesenseinheit mit Brahman überwunden werden könne. Denn die Gebundenheit ist etwas reelles und kann nicht durch bloßes Erkennen beseitigt werden. Die Gebundenheit ist das Erfahren von Wohl und Wehe, verbunden mit dem Eintreten des Ātman in Götter-Menschen- oder andere Leiber je nach Wirkung des Karman. Wie könnte sie also unreal sein! Wir haben schon gezeigt, daß solche Erlösung von der Gebundenheit nur durch des höchsten Puruscha *Gnade* erlangt wird, dem die Versenkung in Ihn, mit *Bhakti* geübt, wohlgefällt. Da nun Euere Einheits-erkenntnis obendrein auf das Gegenteil des wirklichen Tatbestandes geht und also falsch ist, so

kann die Frucht davon nur das Wachsen der Gebundenheit sein. Denn im Šāstra steht:

> Das ist falsch. Denn was dieses Ding hier ist, kann nicht das andere Ding sein[1].

Und Stellen wie:

> Der höchste Puruscha aber ist verschieden[2] — den Ātman und seinen Beweger gesondert erkennend[3]

lehren, daß vielmehr die Erkenntnis des von der Seele *verschiedenen*, aber zugleich ihr immanenten Brahman das Mittel ist zum höchsten Ziele des Menschen, dem Heil. Und da auch die Gebundenheit-lösende Erkenntnis selber, nach Eurer Lehre, irreal ist, so müßte man auch für sie wieder nach einem andern Löse-Mittel auf die Jagd gehn.

— Jene Löse-Erkenntnis ist nur momentan und vernichtet sich gleich selber, sobald sie ihren Gegensatz, die Vielheits-vorstellung beseitigt hat.

= Nein. Denn ihre Selbstvernichtung ist grade so Einbildung wie ihr Wesen und ihre Entstehung. Für die besondere Avidyā also, die ihre Vernichtung und deren Fiktion fingiert, brauchts ein neues Löse-Mittel.

— Nun, dann ist das sie Vernichtende Brahman's Wesen.

= Dann könnte es überhaupt keinen Anfang geben für die Löse-Erkenntnis, denn in diesem Falle ist ja ihr eigenes Vernichte-Mittel immer zuvor schon da. Und wer soll obendrein *Subjekt* dieser Erkenntnis sein, die den Ausschluß von allem, was nicht Brahman als reines Denken ist, zum Objekt hat?

— Das dem Brahman aufgebildete Subjekt.

= Nein. Denn das fällt selber unter das Auszuschließende, ist also *Objekt* der Löse-Erkenntnis, kann also nicht ihr Subjekt sein.

— Dann Brahman's eigenes Wesen.

= Ist die Subjektheit Brahman's für die Löse-Erkenntnis wirklich sein Wesen oder nur ihm aufgebildet?

— Aufgebildet.

= Aber diese Aufbildung und die in ihr wurzelnde neue Avidyā bleiben dann ja übrig, da sie nicht selber unter die Löse-Erkenntnis fallen sondern sie zum Objekt haben. Nimmt man dann hierfür wieder eine neue Löse-Erkenntnis an, so ist auch die wieder dreiförmig[4], setzt den Kenner voraus und führt zum regressus in infinitum. — Gehört aber die Subjektheit *wirklich* ins Wesen Brahmans, dann seid Ihr ja auf unsere Seite herübergekommen!

---

[1] ? [2] Bh. G. 15, 17. [3] Švet. 1, 6. [4] nach Kenner, Kennen, Erkanntes.

— Die Löse-Erkenntnis und der Erkenner, von Brahman verschieden, gehören selber zu dem, was durch sie selber beseitigt wird.
= Das wäre, als wenn der Satz: 'Devadatta hat alles auf der Erde zerschmettert' heißen sollte: 'In dem einen Zerschmetterungs-akte gehört der Zerschmetterer selber zu dem, was zerschmettert wird'. Das wäre denn doch zum Lachen. Übrigens würde das Subjekt der Erkenntnis, auch wenn es nur durch 'Aufbildung' existierte, sich hüten, eine 'Löse-Erkenntnis' hervorzubringen, die es selber umbrächte. Kein Mensch strebt nach Selbstvernichtung. Ist aber das Wesen Brahman's der Vernichtungsgrund, dann gibts auch keine Fiktion von Vielheit, Vielheitsschau, darin wurzelnder Avidyā und all dem andern. — Aber genug damit. Man braucht nicht mit der Keule totschlagen, was sowieso schon tot ist.

Darum, weil Gebundenheit wurzelt in Ajñāna in Gestalt anfangloser Karman-Kette, so kann sie nur abgetan werden durch eine 'Erkenntnis' in dem von uns angegebenen Sinne [1]. Ihre Entstehung ist zu erlangen durch von Tag zu Tag fortgesetzte, auf die Versöhnung des höchsten Puruscha gehende, durch rechte Ātman-erkenntnis geweihte Werke, wie es Kaste und Stand entspricht. Hierbei nun kann ohne vorhergehende Kenntnis und Studium der Werklehre der Schüler nicht wissen, daß die *bloßen* Werke von nur geringer und unbeständiger Frucht sind, daß aber *die* Werke, die ohne Absicht auf Frucht geschehen und nur auf Verehrung des höchsten Wesens gehen, dessen Erkenntnis in Gestalt und Versenkung fördern und unendliche und beständige Frucht im Genuß von Brahmans eigenem Wesen selber haben. Also kann auch die oben beschriebene *rechte* Werke-Leistung, die das Fahrenlassen *bloßer* Werke zur Voraussetzung hat, ihm nicht zustandekommen. Darum eben hat *nach* und *sogleich* nach dem Werkestudium das Brahmanstudium zu erfolgen, indem jenes zugleich den Antrieb zu diesem bildet. Das besagt das Sūtra-Wort:

Nun also das Brahman-Studium.

[1] Nämlich als Versenkung mit Bhakti.

ERGÄNZUNG

Zur Ergänzung der Lehre des Siddhānta sollen im folgenden noch einige Stellen aus Rāmānuja's Bhāschya angeführt werden, die besonders das Verhältnis der Welt und der Einzelseele zum Höchst-Ātman, d. h. zum Brahman, beleuchten.

Über das Verhältnis Brahman's zur Welt lehrt Rāmānuja nochmals ausführlich beim Sūtra 2, 1, 15. Die Welt ist der 'Leib' Brahman's und als solche Brahman selber und von Brahman unverschieden. Sie ist 'im Anfang' im Feinzustande, nach der Schöpfung ist sie 'entfaltet in Name und Form'. Jener Zustand ist die 'Ursache', nämlich die causa materialis, aus dem der zweite als die 'Wirkung' hervorgeht. Die Wirkung ist deshalb von der Ursache nicht verschieden sondern mit ihr identisch, sofern beide derselbe 'Leib' Brahman's sind. Nur nach Seiten des 'Zustandes' nicht nach Seiten des zum Grunde liegenden Wesens selber ist hier eine Verschiedenheit. So will Rāmānuja die Grundlehre des Monismus festhalten und mit ihm hinsichtlich des Verhältnisses von Ursache und Wirkung den orthodoxen Standpunkt des 'satkārya-vāda' wahren: nämlich daß beide von einander unverschieden seien. Er richtet sich also zusammen mit den Anhängern Šankara's gegen die Dualisten, gegen die Atomisten und andere Irrlehrer von links, und zugleich nach rechts gegen die Vertreter der Scheinlehre, die die Einheit von Ursache und Wirkung behaupten in der Form, daß die Mannigfaltigkeit der 'Wirkung', nämlich der Welt, überhaupt nur Schein und dem Brahman nur aufgebildet sei durch die Avidyā, die durch die Māyā des Brahman bedingt sei. So spielt er zunächst die Dualisten gegen die Monisten aus und umgekehrt, läßt ihre Gründe gegeneinander offensichtlich für sich selber und seinen Standpunkt gelten, indem er die Einen durch die Andern aufhebt, und beseitigt in einem letzten Abschnitte dann die noch bleibenden Irrtümer beider und noch die einiger kleinerer Schulen. — Rāmānuja schreibt:

Sūtra 2, 1, 15: Nichtverschiedenheit (des Gewirkten) von Dem (Brahman). Nach den Schriftstellen, die mit ārambhanam beginnen.

In früheren Sūtren wie 2, 1, 7 und andern ward bereits die Unverschiedenheit der Welt, als Wirkung, von Brahman, als Ursache, anerkannt und so die Möglichkeit von Brahman's Weltursachsein hingestellt. Hier wird nun solche Unverschiedenheit (Identität) zunächst durch gegnerische Einwürfe in Frage gezogen und dann diesen gegenüber neu wieder gerechtfertigt.

I. Die Einwürfe der Schüler Kanāda's.

Die Schüler Kanāda's nämlich behaupten hierzu: Identität von Ursache und Gewirktem kann nicht stattfinden, da beide doch offensichtlich durch zwei verschiedene Vorstellungen aufgefaßt werden (zwei verschiedene Begriffe ausmachen). Zum Beispiel die Fäden und das Tuch, der Tonkloß und der Topf und ähnliche. Hier ist je das eine Ursach, und das andere Gewirktes. Und die Vorstellung je von Fäden oder Tonkloß sind doch nicht gleichgestaltig (identisch) mit der Vorstellung je von Tuch oder Topf. Und dasselbe ergibt sich schon aus der Verschiedenheit der Wörter: was Fäden heißt, das heißt doch nicht Tuch, und was Tuch heißt, nicht Fäden. Und ebenso aus der Verschiedenheit der Funktionen der beiden: denn mit dem Tonkloß schöpft man kein Wasser (wohl aber mit dem Topf), und mit dem Topfe macht man keine Wand (wohl aber mit Ton — als Mörtel). Und ebenso aus der Verschiedenheit der Zeiten beider; die Ursache ist das frühere, das Gewirkte das spätere. Und ebenso aus der Verschiedenheit der Form: die Ursache ist ein Kloßförmiges, das Gewirkte aber (als Topf) ist ein Aufgebauchtes mit breitem Boden; erst wenn der Ton so geformt ist, redet man von einem Topf, etwa wenn man sagt: der T o p f ist zerbrochen. Und ebenso aus der Verschiedenheit der Zahl: die Fäden als Ursache sind viele, das Tuch als gewirktes aber ist eines. Und ebenso, weil dann ein Urheber und seine Tätigkeit (Töpfer und Weber) sinnlos wären: denn wenn das Gewirkte dasselbe ist wie die Ursache, was wird denn dann durch einen Urheber und sein Tun zustand gebracht!

— Obschon das Gewirkte nicht erst wird, sondern immer schon ist, so muß doch Urheber und seine Tätigkeit statthaben, weil sie dem Gewirkten 'behilflich' sind.

= Dann kann sich ja der Urheber niemals ausruhen! Alles würde zu aller Zeit sein, und damit fiele der Unterschied zwischen ewigen und unewigen Dingen hin!

— Nun, dann: Das Gewirkte ist immer schon mit der Ursache da, aber in unoffenbarer Weise. Es wird erst 'offenbar' durch die Tätigkeit des Urhebers. Dann fallen die letzteren Einwürfe fort.

= Nein! Denn dann hätte das Offenbarmachen (da es doch selber ein Gewirktes sein würde) selber wieder ein Offenbarmachen zur Voraussetzung. Und so kämen wir auf einen regressus in infinitum. Hätte es jenes nicht zur Voraussetzung, so wäre es ewig, und dann müßte auch das von ihm abhängige Gewirkte ewig offenbar sein und also ewig wahrgenommen werden. Nimmt man aber ein spontanes Entstehen des Offenbarmachens an, dann räumt man die Behauptung

des Gegners ein, daß das Gewirkte nicht schon ist. Außerdem würde bei jener Annahme folgen, daß die etwa auf einen Topf zielende 'Offenbarmachung' durch die Tätigkeit des Urhebers zugleich auch Nicht-Töpfe, etwa Schüsseln, mit offenbarmachen würde. Denn z. B. Lampen, oder sonstige Dinge, die zugestandener Maßen offenbar machend sind, sind darin doch offenbar nicht auf eine bestimmte Klasse von Dingen beschränkt. Eine Lampe, auch wenn man sie zu dem Zwecke emporhält, um etwa einen Topf zu beleuchten, beleuchtet deswegen doch ebenso gut auch die (danebenstehende) Schüssel. Also hat die Tätigkeit eines Urhebers nur Sinn, wenn sie der Grund ist zur Entstehung eines vorher nicht seienden Gewirkten. Die gegenstehende Meinung ist also falsch.

— Aber einer bestimmten Wirkung entspricht doch immer eine entsprechend bestimmte Ursache.

= Daraus folgt Deine Behauptung nicht. Das ergibt sich vielmehr aus der Bestimmtheit der Art der Kausalität der Ursache (der zufolge sie eine bestimmte Wirkung und notwendigerweise diese bestimmte) haben muß.

— Aber auf euerm Standpunkte ist die Tätigkeit eines Urhebers auch nicht am Platze. Denn da die Wirkung vor ihrer Entstehung nicht sein soll, so kann sich die Tätigkeit des Urhebers ja nicht auf diese richten, sondern muß auf etwas anderes gehen als auf sie, und auf anderes unterschiedslos. Also müßte die Wirkung etwa von Fäden auch zugleich eine Entstehung von Töpfen sein.

= Keineswegs. Jede Ursache wirkt gemäß der ihr einwohnenden bestimmten Art von Kausalität und ist nur vermögend zur Hervorbringung einer bestimmten Wirkung. So kann nur gemäß der Kausalität der auf diese bestimmte Wirkung gehenden Ursache diese bestimmte Wirkung (und keine andere) hervorgehen.

II. Abweis der vorangehenden Lehre durch die strikten Monisten.

Hier behaupten nun andere: Das Gewirkte ist nichts anderes als die Ursache selbst. Denn in Wirklichkeit gibt es den 'Gewirktes' genannten Gegenstand, als einen von der Ursache verschiedenen, überhaupt nicht. Denn alles Gewirktes-sein und die gewöhnliche Vorstellungs- und Redeweise, die mit solchen Begriffen umgeht, ruht nur auf der Avidyā. Wie nämlich das Gewirkte wie etwa Topf oder Schüssel als ein von seiner Ursache, nämlich dem Tonstoffe, verschiedenes nur vom naiven populären Vorstellen aufgefaßt wird, in Wahrheit aber nur der Tonstoff selber wirklich ist, so ist auch diese

ganze Welt, als ein von Brahman, dem undifferenzierten rein seienden als Ursache, verschiedenes durchaus nur gesetzt von der populären Vorstellungsweise, die auf dem Ahankāra usw. beruht, für die wahre Erkenntnis aber falsch, und nur Brahman wahr. Also, eine von der Ursache verschiedene Wirkung gibt es nicht, und mithin gilt die Behauptung unseres Sūtra: Nichtverschiedenheit.

— Aber die Wirkung, etwa der Topf, verhält sich zur Ursache, etwa dem Ton, doch keineswegs wie etwa das eingebildete Silber zur Perlmuschel. Es fehlt euch also das exemplum probans.

1[1] = Keineswegs. Der Unterschied ist nur der: im Beispiele wird die Falschheit des Silbers und die Wahrheit der Muschel durch *Sinneswahrnehmung* festgestellt. Hier aber wird durch *Überlegung* festgestellt, daß nur der Ton ist, und durch *Überlegung* wird hier das von ihm Verschiedene aufgehoben.

— Und durch welche Überlegung?

2. = Durch folgende. Dem Ton allein kommt Dauer zu. Dem von ihm Verschiedenen nicht. In unsern Beispielen, etwa in dem Beispiel der Strick-Schlange, wird die Wahrheit des der Aufbildung unterliegenden Strickes erkannt, weil er *dauert*, umgekehrt die Falschheit der aufgebildeten Schlange, weil sie nicht dauert. Und ebenso ist es bei Ton und Topf. Jener dauert, dieser dauert nicht (er geht nämlich zuletzt entzwei).

3. Weiter aber: Da Seiendes wie der Ātman kein Vergehen hat, Nichtseiendes aber, wie etwa Hasenhörner nicht aufgefaßt werden kann, so ist 'Wirkung' durch seiend oder nichtseiend nicht bestimmbar, da sie, obwohl auffaßbar doch zugleich mit Vergang verknüpft ist. Ein so Unbestimmbares ist aber unreal, so wie das Muschel-Silber, dessen Unbestimmbarkeit erwiesen ist durch die Wahrnehmung und ihre Aufhebung.

4. Ferner aber: Ist die Ursach-substanz wie etwa der Ton, indem sie die Wirkung hervorbringt, zugleich selber dabei unverändert, oder tut sie das, indem sie selber dabei eine neue Bestimmtheit annimmt? Offenbar nicht das Erstere, denn dann müßte sie ja zu aller Zeit die Wirkung hervorbringen. Aber auch das Zweite nicht, denn dieses Annehmen einer neuen Bestimmtheit (wäre ja selber eine Veränderung und) müßte zu ihrer Möglichkeit wieder eine andere neue Bestimmtheit voraussetzen, und so fort ins Unendliche.

[1] Diese Numerierung betrifft Ausführungen, die später im Einzelnen widerlegt werden. Die Nummern werden bei den Widerlegungen wiederholt werden.

— Die Ursache ist in sich selber unverändert, aber sie ist durch Verbindung mit Ort und Zeit (und deren Verschiedenheit) verschiedener *Bedingtheit* unterworfen, und so bringt sie die Wirkung hervor.

5. = Nein. Denn diese Verbindung mit Ort und Zeit würde doch seitens des unveränderten Dinges oder des neu bestimmten Dinges sein. Und so ist dies ebensowenig möglich wie das Vorhergehende.

— Aber die Entstehung von Topf, Münzen, Sauermilch aus Ton, Gold, Milch wird nun doch wirklich wahrgenommen. Und es tritt hier keine Aufhebung ein, sowie etwa bei dem mit Perlmutter verwechselten Silber hinsichtlich des Hier und Jetzt eine Aufhebung eintritt. Wer also überhaupt noch auf Wahrnehmung baut, der muß einer Entstehung einer Wirkung aus der Ursache trauen!

= Nein. Denn hier würde eine Wahl unter folgenden verschiedenen Alternativen nicht möglich sein. Nämlich: Ist das bloße Gold im Naturzustand der Ursprung, etwa eines goldenen Svastika-Amulettes? Oder Gold, sofern es schon eine *Form* hat, etwa die von Goldmünzen (aus denen Zierate hergestellt werden)? Oder die Goldsubstanz, die der Form (etwa von Münzen) unterliegt?

6. Nicht das Erste, denn da ist kein von der Goldsubstanz selber unterschiedenes gewirktes anderes (auf das die Ursächlichkeit der Ursache gehen könnte); auf sich selber aber kann ein Ding selber nicht Kausalität ausüben.

— Aber das Svastika ist doch verschieden vom bloßen Golde und wird so erkannt!

7. = Keineswegs. Beim Sehen des Svastika wird sogleich Gold erinnert und in dieser Erinnerung wird ja grade die Identität mit dem Golde aufgefaßt.

— Aber Vorstellung sogut wie Wort sind doch für beide eine verschiedene und beweisen somit das Anderssein des Svastika von der bloßen Goldsubstanz.

8. = Vorstellungen und Worte, die auf ein Unbestimmbares gehen, wurzeln in Trug, wie Vorstellung und Wort 'Muschel-Silber' und können nicht die Wirklichkeit eines anderen Dinges begründen. — Aber zurück zu unsern Alternativen. Auch das *geformte* Gold, etwa als Goldmünze, kann nicht das Svastika bewirken. Denn ihr nehmt doch nicht, wie etwa in dem Tuche die Fäden, in dem Svastika die Münzen wahr. Endlich auch nicht die dritte Alternative. Denn auch das Gold als Unterlage der Münzen wird ja im Svastika nicht wahrgenommen. Und so ist denn eine von der Ursache verschiedene Wirkung auf keine Weise zu erkennen. Mithin ist das All, da es Wir-

kung sein müßte, irreal. — Zugleich haben wir im Vorhergehenden die Wirklichkeit etwa von Ton oder andern ursächlichen Substanzen, zur bessern Verständlichmachung unserer Behauptung natürlich nur fiktiv angenommen, um an ihnen das Nichtsein des Gewirkten zu exemplifizieren. In Wahrheit gibt es so wenig eine Ursache wie Ton, Gold usw. wie es aus ihnen eine Wirkung wie Topf, Münzen usw. gibt, denn sie (und alles überhaupt) ist ja von Brahman's 'Wirkung' unverschieden, also von Brahman selber unverschieden. Im Wirkung-von-Brahman-sein aber gibt es keine Unterschiede. (Alle Wirkung ist gleichermaßen irreal.)

9. Unsere Lehre beweisen Schrifttexte wie:

> Das zum Selbst hat dieses Alles, das ist real. (Chānd. 6, 8, 7.) — Nicht ist hier Vielheit irgend wie. Von Tod den Tod erreicht, wer hier Vielheit schaut. (Brih. 4, 4, 19.) — Denn wo hier Zweitheit gleichsam ist, da schaut man einen andern als von ihm Anderer. (2, 4, 13.) — Wo aber einem Alles Ātman nur ward, womit sollte er fürder das schauen, und wen sollte er noch schauen. — Indra geht mit seinen Māyā's in Vielgestalt einher. (2, 5, 19).

10. Und diese klare Schriftlehre darf man nicht in Zweifel ziehen mit der Meinung, daß sie in Widerspruch stehe zur Sinneswahrnehmung. Denn wie oben bewiesen, existiert das vermeintliche Objekt der Sinneswahrnehmung, die 'Wirkung', in Wahrheit nicht, und in Wahrheit geht grade (wie wir anderswo zeigen), die Sinneswahrnehmung selber immer nur auf reines Sein. Wäre aber ein Widerspruch zwischen Wahrnehmung und Schrift, so kommt dieser die Überlegenheit der Beweiskraft zu. Denn sie ist ohne Fehl, ist letztentscheidend, und, wennschon hinsichtlich ihres Vorhandenseins und ihres Sinnes die üblichen Erkenntnismittel voraussetzend, doch hinsichtlich der Feststellung ihrer Giltigkeit nichts anderen bedürfend, ja nicht einmal anderem Raum lassend. — So bleibts denn bei unserer Behauptung.

III. Neuer Einwurf. Doppelte Stellung der strikten Monisten.

— Aber dann ist der Jīva (die Seele) selber ja auch irreal!

= Keineswegs. Denn der Jīva ist ja eben Brahman selber. Brahman selber erreicht (anubhavati) in den Leibern den Zustand des Jīva. (Beachte den Doppelsinn von anubhavati: es kann auch heißen 'erleidet' und 'empfindet'). Nach den Stellen:

> Mit diesem Jīva-Ātman in sie eingegangen (Chānd. 6, 3) — Der eine Deva, in allen Wesen verborgen (Švet. 6, 11) — Der eine Deva, vielerorten eingegangen — Dieser in allen Wesen verborgene Ātman

scheint nicht hervor (Kāth. 1, 3, 12) — Nicht ist ein anderer Schauer als er (Brih. 3, 3, 23)

— Aber dann müßte doch in allen Leibern gemeinsam Lust- und Schmerz-empfindung sein (sobald irgendwo überhaupt eine solche stattfindet), so wie, wenn mir im Fuße eine Empfindung entsteht, ich davon im Kopfe ein Lust- (oder Schmerz-) Gefühl habe. Und es würde, wenn Brahman die Seele in jedem ist, kein Unterschied sein zwischen Seele und Īšvara, Gebundenem und Erlöstem, Schüler und Meister, Weisheit und Unweisheit.

A. Antwort der Monisten, die Brahman-Avidyā leugnen

Hierauf versuchen einige der strikten Advaitin's folgende Rechtfertigung: Wie sich ein und dasselbe Gesicht etwa in Perlen oder in Krystall oder in metallenen Klingen nach Kleinheit oder Größe, Helligkeit oder Dunkelheit verschieden spiegelt, entsprechend den besondern Bedingungen des spiegelnden Objektes, so sind auch die Lust- und Schmerz-Gefühle der einzelnen Jīva's, die gleichfalls verschiedene Spiegelungen des einzigen Brahman sind, von einander verschieden.

— Aber nach den Texten, die Ihr nanntet, unterscheiden sich die Jīva's von dem Brahman ja garnicht!

= Ganz recht. Im Sinne der höchsten Wahrheit unterscheiden sie sich auch nicht. Die Verschiedenheit wird von uns hier auch nur behauptet (nach der empirischen Ansicht) auf Grund fiktiver Gesondertheit.

— Wessen Fiktion ist das dann? Doch nicht des Brahman. Das ist ja völlig reiner Erkenntnis, und in der sind Fiktionen unmöglich. Aber auch nicht der Jīva's. Denn sonst ergebe sich Wechselbedingtheit in der Form: Daß Jīva's sind, ist Ergebnis von Fiktion. Daß Fiktion sei, hat zur Voraussetzung, daß Jīva's sind.

= Nein. Denn das Verhältnis ist hier so, wie bei Same und Sproß. Jīva beruht auf Fiktion, diese wird gehegt von früherem Jīva, dieser wieder beruht auf Fiktion, die von einem früheren Jīva . . . und so fort nach rückwärts ohne Anfang. Und überhaupt, solche logischen Fehler wie Wechsel-bedingtheit können wohl bei Verhältnissen *realer* Dinge Verlegenheiten bereiten, aber nicht hinsichtlich der Avidyā, die in sich selber ein eindeutig-identischer Bestimmung unfähiges Unding ist. Sie macht es mit solchen Fehlern wie der Mann, der (in magischen Vorführungen) nicht nur die Insassen, sondern zugleich den ganzen Palast mitschluckt. Die Jīva's, in Wirklichkeit von Brah-

man unverschieden, sind ebendeswegen auch von Haus aus rein. Aber wie das Bild des Gesichtes im Spiegel durch dessen Trübe getrübt wird, ebenso entsteht jenen Verunreinigung von Seiten der Bedingung (ihrer Erscheinung, nämlich der Leiber). Hieraus ergibt sich, daß sie Träger der Avidyā sein können, und damit wieder die Möglichkeit ihrer Fiktivität. Wie aber die Trübe des Gesichtes im Spiegel so ist die Verunreinigung des Jīva selber auch Irrtum, denn sonst ergäbe sich Unmöglichkeit der Erlösung. Der Strom dieses Irrtums der Jīva's aber ist ohne Anbeginn. Und darum ist für ihn nach einer Ursache nicht zu fragen.

Antwort Rāmānuja's auf Advaitin's dieser Richtung

Solche Ansichten kann nur aushecken, wer vom wirklichen Wesen des Advaita rein nichts versteht und den die Lust kitzelt (durch dialektische Künste) bei den Dvaita-gläubigen Aufsehen zu erregen. Denn wie: Kommt dem Jīva nach seinem wirklichen, nichtfiktiven Wesen Trägerschaft von Avidyā zu? Dann käme dem Brahman selber die Trägerschaft zu. Wenn aber dem Jīva als von Brahman verschieden, dann müßte das Dumpfe Träger von Avidyā sein. Denn eine andere als diese beiden Formen (von Seiendem) geben ja die Advaitin's nicht zu.

— Die (dem Wesen nach Brahman seiende) Seele, ist nach ihrem Wesen, aber sofern es charakterisiert ist durch die ihm auffingierte Form, der Träger von Avidyā.

= Das geht nicht. Denn ohne die Avidyā ist ja die Seele teillos-homogen, ohne Avidyā hat sie überhaupt keine Qualifikation. Sie kann also nur als jene selbst als Träger von Avidyā bestimmt werden.

Ferner: die ganze Lehre vom Nichtwissen als am Jīva haftend (statt am Brahman selber) stellt man doch auf, um den Unterschied von Bindung und Erlösung damit zu sichern. Aber diese Unterscheidung gelingt nicht auf diesem Standpunkt. Denn Erlösung soll doch die Vernichtung der Avidyā sein. Bei der Voraussetzung dieses Standpunktes würden also, wenn in *einem* Erlösten Avidyā zerstört sein würde, auch die andern Erlöste sein.

— Aber Avidyā bleibt doch bestehen, wegen des Nichterlöstseins der Andern.

= Dann ist auch der Eine nicht erlöst, da ja 'Avidyā noch *besteht*'.

— Aber wir stellen uns doch vor, daß auf jeden einzelnen Jīva seine besondere Avidyā kommt. Wessen Avidyā zerstört ist, der ist erlöst; wessen Avidyā besteht, der ist gebunden.

= 'Auf jeden eine' — sagst Du? Dann setzt du also Mehrheit der Jīva's voraus. Ist diese nun wesentlich oder von Avidyā nur fingiert? Nicht das erstere, denn das wollt ihr ja nicht zugeben, und die ganze Annahme von Avidyā überhaupt, die ja den Zweck hatte, eine Erklärung für die (scheinbare) Mehrheit zu geben, würde damit zwecklos. Also das Zweite. Hier fragt sich: ist diese fingierende Avidyā die Brahman's oder die der Jīva's? Sagtest Du: 'Brahman's', so wärest Du auf meinen Standpunkt (des višischta-advaita) herübergekommen (denn dann hätte Brahman ein Prädikat). Also die der Jīva's? Aber vergißt Du, daß die ganze Avidyā-hypothese den Zweck hatte, die Mehrheit der einzelnen Jīva's überhaupt erst möglich zu machen!

— Nun, eben diese Avidyā's, die angenommen sind, um den Unterschied von Gebundenheit und Erlöstheit hinsichtlich des Jīva zu ermöglichen, eben dieselben ermöglichen auch die Mehrheit einzelner Jīva's.

= Das wäre Wechselbedingtheit: Bei Mehrheit der Jīva's sind jene Avidyā's möglich. Bei Gegebenheit der Avidyā's ist Mehrheit der Jīva's möglich. — Auch gilt hier das Beispiel von Same und Sproß nicht. Denn bei diesem Verhältnis ermöglicht je ein Same einen *andern* Sproß. Hier aber sollen eben die Avidyās', die durch die einzelnen Jīva's fingiert werden, zugleich das Dasein dieser Jīva's als Grundlage ihrer Möglichkeit haben. Und das ist unmöglich.

— Nein. Denn man kann annehmen, daß die jeweils vorhergehenden Avidyā's die jeweils folgenden Jīva's fingieren, indem sie ihrerseits wieder ruhen in Jīva's, die wieder in der Fiktion früher fingierter Jīva's ruhen, und so fort in anfangsloser Kette, genau dem Beispiel von Same und Sproß entsprechend.

= Dann würden ja die Seelen nicht ewig sein (wie ihr doch selber behauptet), sondern ihre Existenz würde jeweils abgebrochen. Und weiter würde folgen, daß der einzelne auf sich nehmen müßte, was er nicht selber gewirkt hat (woran er nicht selber schuld war), und daß, was er selber gewirkt hat, übergeschoben würde auf einen andern. Aus gleichem Grunde aber kann man dann auch nicht behaupten, daß etwa Brahman selber durch die jeweils vorangehenden Avidyā's den Zustand der jeweils folgenden Jīva's fingiere. (Brahman würde dadurch ungerecht werden.) Endlich: Mit der Annahme einer solchen (anfangslosen) Kette von Avidyā's müßte auch eine Kette je einzelner, auftauchender und wieder verschwindender Jīva's gegeben sein, nicht aber die Dauerexistenz jedes einzelnen. Diese aber erfordert grade euere Lehre als bis zum Momente der Erreichung der Erlösung gegeben selber. Sie fiele hin.

Ihr meintet, daß, da Avidyā ein solches 'Unding' sei, daß man nicht bei ihr Selbstidentität fordern könne, so träfen sie auch die Vorwürfe wie Wechselbedingtheit und dergleichen nicht, denn diese gölten nur bei wirklichen Dingen. (Aber dann könnte sie nicht durch 'Erkenntnis' aufgehoben werden, könnte sich vielmehr auf Grund solchen Argumentes aller erkenntnismäßigen Aufhebung überhaupt entziehen, und mithin auch der Erkenntnis Brahman's und der Erlösten selber.) Sie könnte also selbst am höchsten Brahman und an den Erlösten sein.

— Nein, denn Avidyā ist unrein. Und darum kann sie nicht haften an etwas, was *reiner* Erkenntnis ist.

= (Das heißt ausweichen. Mit Rein oder Unrein haben wir es nicht zu tun. Sondern die Frage ist): Ist Avidyā (wirklicher Erkenntnis und damit) dem Erkenntnis-verfahren unterworfen? Doch sicher. Dann aber gibt es eine Avidyā Euerer Behauptung, eben um der von uns angegebenen logischen Unmöglichkeiten willen, auch an den Jīva's nicht.

Ferner: Wenn die Avidyā des einzelnen Jīva durch die Wahrheits-erkenntnis vergeht, vergeht dann auch der Jīva oder nicht? Wenn ja, dann wäre Erlösung Zerstörung des Wesens des Jīva selber. Wenn nein, dann ist auch bei Zerstörung von Avidyā keine Erlösung (in Euerem Sinne). Denn der Jīva, als von Brahman getrennter, bleibt ja dann bestehen.

Weiter: hinsichtlich Eueres Beispiels der Abspiegelung in dunklen oder trüben Medien ist eine genauere Überlegung anzustellen. Wann nämlich werden hier die durch die 'Bedingungen' entstehenden Fehler, etwa der Kleinheit oder der Getrübtheit aufgehoben?

— Beim Vergang der 'Bedingungen', etwa des Spiegels, selber.

= Bleibt denn dann das Abbild, an dem sich die Kleinheit oder die Trübe befanden, bestehen oder nicht?

— Ja.

= Nun, dann müßte der ihm verglichene Jīva auch bestehen bleiben. Und also wäre keine Erlösung (in Euerm Sinne).

— Also nein.

= Dann vergeht also auch der Jīva. Und dann ist Erlösung Wesensvernichtung. — Weiter noch: Beseitigung eines dem eigenen Zwecke widrigen Fehlers ist doch selber zweckmäßig (und förderlich). Wer einen zweckwidrigen Fehler an sich fühlt, dem ist doch die Beseitigung desselben zweckmäßig. Fühlt nun das Urbild, Brahman, selber den durch die 'Bedingungen' gegebenen Fehler oder das Abbild, der

Jīva, oder sonst jemand? Auf die beiden ersten paßt euer Beispiel offenbar nicht. Denn weder das Gesicht selber (das ja garnicht getrübt ist), noch sein Abbild (das nicht fühlen kann), fühlen den Fehler, und sollte Brahman doch selber den Fehler fühlen, dann besäße es selber Avidyā. Und die dritte Annahme kann auch nicht gemacht werden. Denn einen Schauer, von Brahman oder dem Jīva verschieden, gibt es ja nicht. Und wer ist obendrein als der Urheber des Avidyā-figmentes 'Jīva' zu bestimmen? Doch nicht Avidyā selber, denn sie ist kein Bewußtseins-subjekt. Auch nicht die Seele, denn das ergäbe probatio per probandum, und der Jīva-zustand soll ja selber, wie das Muschelsilber, Figment der Avidyā sein.

— Nun, dann eben das Brahman selber.

= Dann ist also Brahman selber mit Nichtwissen behaftet. — Endlich: Euch, die ihr Brahman's eigenes Behaftetsein mit Nichtwissen ablehnt, muß man fragen: Sieht Brahman selber die Jīva's oder nicht? Wenn nein, dann gibt es den von der Schrift behaupteten Entschluß Brahman's zum Schaffen und das diesem Entschlusse folgende Schaffen dieses mannigfaltigen All und das Entfalten von Name und Form usw. nicht. Wenn aber ja, dann eignet dem Brahman selber das Nichtwissen, denn ein Brahman, das teillos-homogen (reiner Erkenntnis) wäre, könnte doch keine Fiktionen von Jīva's hegen.

Darum aber muß auch die Behauptung eines Unterschiedes von *Māyā* und *Avidyā* aufgegeben werden. Denn auch als der etwa nur seine Māyā ausübende kann Brahman ohne Avidyā die Jīva's nicht schauen. Und der Māyā-übende kann, ohne Jīva's zu schauen (ohne sie sich gegenüber zu haben), sie auch nicht (durch Māyā) täuschen. Zugleich kann nicht Māyā selber das Mittel sein, andere zu schauen, weil sie nur erst, wenn andere geschaut sind, ein Mittel zur Täuschung sein kann.

— Nun, die Māyā bewirkt, daß Brahman zunächst selber andere schaut, und wird so der Grund der Möglichkeit, daß es andere täuscht.

= Nun, wenn Māyā dem Brahman, dem schlechthin reinen, teillos-homogenen, eigenklaren, die (fiktive) Schau der anderen wirkt, dann ist Māyā nichts anderes als Avidyā selber.

— Dann laß uns annehmen: Avidyā ist Ursach der falschen Schau. Māyā aber ist das, was alles von Brahman verschiedene falsche Wesen in seiner Falschheit schauen läßt. Dann sind Māyā und Avidyā nicht dasselbe.

= Nein, denn wenn es nur einen Mond gibt, so ist das, was die Vorstellung von zwei Monden verursacht, eben Avidyā. Außerdem

wenn Brahman alles von sich verschiedene in seiner Falschheit erkennt, so täuscht Es doch eben dieses nicht. Denn wenn man nicht von Sinnen ist, wird man doch nicht versuchen, etwas zu täuschen, von dem man weiß, daß es garnicht existiert.

— Nun, so sei Avidyā zu definieren als 'zweckwidrige Ursach einer Vorstellung von Irrealem'. Die Māyā Brahman's aber ist nicht Ursach einer Brahman's Zweck widrigen Vorstellung. So ist sie nicht Avidyā.

= Auch das ist nichts. Denn irrige Vorstellung, wie z. B. die Vorstellung zweier Monde, ist als solche begriffsmäßig noch nicht Ursach von Übel für sich, und kann also nicht definiert werden als 'Vorstellung des dem eigenen Zweck Widrigen'. Sie ist einfach als Avidyā zu bestimmen, die vergeht, sobald jene irrige Vorstellung aufgehoben wird. Und wenn Māyā nicht zugleich selber das Brahman's Zwecke Widrige schauen macht, so braucht sie ja auch gar nicht zerstört zu werden, ist vielmehr selber ewig und mit Brahman's Wesen selber verknüpft.

— Sei es so. Was schadet das?

= Das ergäbe die Dvaita-lehre und erschütterte somit alle Stellen wie:

Wo nämlich Zweitheit ist — Wo aber ihm Alles Ātman ward, womit sollte er das noch schauen, wen sollte er schauen — und andere.

— Aber diese Stellen gehen eben auf das wahrhaft Wirkliche. Māyā aber ist unwirklich. Woher also der Widerspruch?

= Aber Brahman ist doch unbegrenzte Wonne und kann also weder unwirkliche Māyā schauen noch mit ihr behaftet sein außer durch Avidyā. Außerdem, welchen Zweck hätte solche unwirkliche, ewige Māyā für Brahman?

= Die Jīva's zu täuschen.

— Aber solches Täuschen dient ihm doch nicht. Welchen Zweck hat es denn?

— Es ist sein Spiel.

= Was soll denn Spiel dem, der sowieso unbegrenzter Wonne ist!

— Man sieht doch auch in der Welt, daß Leuten, die im vollen Besitze von Genuß sind, Spiel von Interesse ist.

= Das paßt hier nicht. Denn wenn einer nicht von Sinnen ist, so wird es bei ihm keine Spiellust geben bei unwirklichen Mitteln des Spieles, die obendrein als unwirklich erkannt sind, bei Unwirklichkeit des Spieles selber und bei unwirklichem Vernehmen des Spieles. — Gemäß dem Vorigen ist zugleich zu erkennen, daß Fiktion eines Jīva als der Stätte von Avidyā in Verschiedenheit von dem mit Māyā behaftet gedachten Brahman unmöglich ist.

B. Zugeständnis von Avidyā an Brahman selber

So muß denn, wer die Zweitlosigkeit der Brahman behauptet, zugeben, daß (wenn es diese Avidyā überhaupt geben soll) Brahman, selber mit anfangsloser Avidyā behaftet, die (unwirkliche) Vielheit an sich schaut. Ihrer Meinung würden gewisse Behauptungen der Dualisten nicht entgegenstehen, z. B. nicht die Behauptung: bei der Advaita-lehre fiele der Unterschied von Bindung und Erlösung hin (die der Meinung des Standpunktes A in der Tat im Wege stand). Denn dem Brahman widerfährt dann ja die Erlösung durch Beseitigung seiner Avidyā, und zugleich ihm allein als einzigem Subjekte von Nichtwissen, sodaß also nur der Unterschied von Gebundenen und Erlösten (Jīva's) aber nicht der von Bindung und Erlösung selber nicht statthat.

11. Alle Fiktionen aber erklären sich hier einfach durch die Avidyā des einen Subjektes (womit viele der Schwierigkeiten für A hier für B fortfallen), denn die empirisch unterschiedenen Gebundenen, Gelösten, Schüler und Meister sind eben nur die Fiktions-objekte jener (und nicht Subjekte eigener Fiktionen, wodurch oben soviele Schwierigkeiten entstanden), wie im Traume die da geschauten Schüler und Meister nur Fiktionen des einen Träumenden sind. So braucht man hier auch nicht die fatale Annahme vieler einzelner Avidyā's nach einander. Die reale Wirklichkeit der Unterschiedenheit von Erlösung und Bindung, von Ich und Du, wird ja auch von den Bestreitern von A nicht angenommen.

12. Die fiktive Unterschiedenheit aber kommt völlig durch das Nichtwissen nur eines Subjektes zustande. — Alles das läßt sich auch in der strengen logischen Figur sagen, z. B. genannte Unterschiedenheiten werden durch die eigene Avidyā fingiert. Wegen ihrer Unwirklichkeit. Beispiel: Traumbilder.

13. Oder: andere Leiber haben durch mich selber ihren Ātman. Weil sie Leiber sind. Beispiel: mein Leib. — Oder: Andere Leiber sind durch meine Avidyā fingiert. Denn sie sind Leiber oder Wirkungen oder Dumpfes oder Fingiertes. Beispiel: mein Leib. — Die ganze, in Frage stehende Klasse bewußter Wesen bin ich allein. Weil bewußte Wesen; denn was Nicht-ich ist, wird als Unbewußtes erkannt. Beispiel: der Topf. — Kurz, alle jene Unterschiede begreifen sich als Fiktionen durch die Avidyā eines einzigen Subjektes.

14. Wer neben dem einen Subjekt glaubt noch andere annehmen zu müssen, grade dem möchte es sauer werden, die Möglichkeit des Unterschiedes von Gebundenen und Erlösten aufrecht zu erhalten. Denn

vor dem jetzigen Zeitpunkte sind doch eine unendliche Reihe von Kalpa's vergangen. Wenn nun in jedem Kalpa auch nur ein einziger Jīva erlöst wurde, so müßten (sie, da ihre Zahl eine begrenzt-abzählbare ist, und sie im folgenden Kalpa in der Anzahl x—1 wiedergeboren werden, an Zahl immer weniger werden, und da nicht nur x sondern unendlich viele Kalpa's schon abgelaufen sind, so müßten) sie längst erschöpft sein. Unerlöste könnten also garnicht mehr vorhanden sein.

— Aber die Zahl der Jīva's ist eben selber unendlich.

= Was heißt hier 'unendlich'?

— Unabzählbarkeit.

= Unabzählbarkeit überhaupt kann es nicht geben. Denn obgleich der eingeschränkte Verstand (der Menschen) sie wegen ihrer zu großen Anzahl nicht zu zählen vermag, so sind sie doch dem Allwissenden zählbar. Denn wenn der sie auch nicht zählen könnte, so hätte er keine Allwissenheit.

— Aber sie sind doch wirklich zahllos. Da Išvara allwissend ist, muß er sie wissen, wie sie wirklich sind, nämlich eben als zahllose. Grade sonst wäre er nicht allwissend.

15. = Nein. Denn was gesondert (diskontinuierlich, diskret) ist, das kann nicht ohne Zahl (zahl-los) sein. Die Einzel-ātman's sind zahlhaftig, ihrer Gesondertheit wegen, so wie Senfkörner, Bohnen, Töpfe, Tücher.

16. Zugleich aber folgt bei solcher Gesondertheit für die Einzelseelen Dumpfheit, Ungeistigkeit und Vergänglichkeit.

17. Von Euerer Behauptung aus würde ja für Brahman folgen, daß Es nicht unendlich sein würde. Denn Unendlichkeit ist Nichtbegrenztheit. Auf dem Standpunkte aber derer, die gesonderte Dinge in Mehrheit annehmen, kann man hinsichtlich des Brahman, das von anderen Dingen wesensverschieden sein soll, keine wirkliche Unbegrenztheit aussagen. Denn das Dasein von andern Dingen ist eben wesentliche Begrenztheit. Und bei wesentlicher Begrenztheit kann man dann auch nicht Unbegrenztheit in Bezug auf Ort und Zeit behaupten. Denn Dinge wie Topf, wesentlich begrenzt wegen Artverschiedenheit von andern Dingen, sind, wie die Beobachtung zeigt, auch in Bezug auf Ort und Zeit begrenzt. Also sind alle Intelligenzen und so auch Brahman, als wesentlich begrenzt, auch in Bezug auf Ort und Zeit begrenzt. Also wäre Widerspruch mit den Stellen wie

Real, Erkenntnis, Unendlich,

die die Freiheit von Begrenzung in jeder Art behaupten. Und es

würde folgen, daß die Jīva' sowohl wie Brahman selber Entstand und Vergang hätten. Denn zeitliche Begrenztheit heißt teilhaben an Entstand und Vergang.

Also: durch die Avidyā Brahman's allein, des Unbegrenzten, ist diese ganze Welt von Brahmā herab bis zum Grashalm ausgebreitet worden. Die Verschiedenheiten der Gefühle von Lust und Leid, und ähnliche verstehen sich ebenfalls als Avidyā-wesend, ähnlich den Verschiedenheiten im Traumzustande. Darum, das einzig und allein Seiende, von Wesen ewig erlöst, und eigenklar, entfaltet sich unter Zwang von Avidyā (illusorisch) in Weltgestalt. Und da sie somit in Wirklichkeit identisch ist mit Brahman, so gilt das Wort des Sūtra: 'Von ihm unverschieden'.

IV. Angriff der Dvaitin's auf die Monisten und auf das Sūtra[1].

Aus solcher Lehre würde, da Brahman doch Eigenklarheit zum Wesen haben soll und zugleich ohne Teile ist, bei Annahme einer Verdunkelung durch seine eigene Avidyā, die ja seine Klarheit aufheben würde, einfach Vernichtung seines eigenen Wesens folgen. Mithin kann die Verdunkelung nicht sein. Aus diesen und andern Gründen ist jene Behauptung mit allen Erkenntnisgründen im Widerspruch und obendrein mit den Grundbehauptungen ihres eigenen Standpunktes, wie wir schon früher gesagt haben.

Aber weiter: mit Bezug auf vorher aufgestellte Behauptungen. Zu Behauptung 1 (S. 144). Die Behauptung ist falsch. Denn einen der von euch behaupteten Beweise durch Überlegung gibt es eben nicht. Zu Behauptung 2. Auch sie ist schon früher widerlegt mit dem Hinweis darauf, daß ein Ding zu einem Orte und zu einer Zeit gesehen, nicht dadurch aufgehoben wird (als wirkliches), weil es an anderm Orte und zu anderer Zeit nicht gesehen wird.

Zu Behauptung 3. Verknüpftheit mit Wahrnehmbarkeit einerseits, mit Vergang andererseits beweist nicht Falschheit sondern nur Nichtewigkeit. — Grund zur Falschheit eines Dings ist nur der Nachweis seines (Aufgehobenseins) an dem Ort und zu der Zeit, wo es auch aufgefaßt wurde.

Andernfalls ergibt sich nur, daß das Ding nicht dann oder dort existierte, aber nicht daß es überhaupt falsch (nichtexistierend) ist. In der logischen Figur gesagt: Wirkungen, wie etwa Töpfe, sind wirklich. Denn sie sind nicht aufgehoben nach ihrem Hier und Jetzt. Wie der Ātman.

[1] Der Standpunkt dieser Dualisten entspricht dem des Madhva.

Zu Behauptung 4. Die Wirkung kann, auch bei unveränderter Ursache entspringen, sofern die Ursache sich verknüpft mit beiwirkenden Umständen wie Ort oder Zeit.
Zu Behauptung 5 (S. 145). Auch das ist falsch, da die oben genannte Verknüpfung etwa mit der Zeit auch für die unveränderte Ursache statthaben kann.
— Aber da die Ursache immer schon 'unverändert' war, hätte diese Verknüpfung mit Ort oder Zeit auch immer schon zuvor sein müssen.
= Das wäre nur richtig, wenn der Grund solcher Verknüpfung notwendig in der Ursache selber liegen müßte. Er liegt aber in etwas anderem außer ihr. Darum ist nichts dagegen einzuwenden, daß die Ursache, indem ihr (ohne eigene Veränderung) dieses neue Moment veränderter Verknüpfung hinzukommt, die Wirkung hervorbringt. Und daß die Kausalität der Ursache, hinsichtlich der Wirkung durch nichts aufgehoben, von der Wahrnehmung bezeugt wird, ist in jeder Weise unwidersprechlich.
Zu Behauptung 6. Bloßes Gold (selber, noch ohne Formung) kann, wenn die vorgenannten beiwirkenden Umstände hinzukommen, sehr wohl Kausalität haben. Und nicht könnt Ihr behaupten, eine vom Golde selber verschiedene Wirkung werde garnicht wahrgenommen.
Zu Behauptung 7. Denn wir nehmen doch im Gegenteile das vom Golde selber verschiedene Svastika wahr. Und die Tatsache, daß wir hier andere Vorstellungen und Namen haben (als beim bloßen Golde) beweist, daß es sich auch um andere Dinge handelt als die zuvor da sind.
Zu Behauptung 8. Ein Irrtum wie beim Muschelsilber liegt keineswegs vor. Denn, während der ganzen Zeit seines Daseins zwischen seinem Entstehen und Vergehen wahrgenommen, wird es in dieser seiner Verknüpftheit mit seinem Jetzt und Hier durch nichts aufgehoben. Weder durch eine Wahrnehmung noch auch durch ein Räsonnement. — Natürlich wird zwar im Augenblicke, wo das vorher (vor seiner Entstehung) nicht wahrgenommene Svastika zur Wahrnehmung gelangt, zugleich auch Gold wiedererkannt, aber nur insofern es die Unterlage des Svastika ist und als solches weiterbesteht. Aber das beweist nichts gegen die Wirklichkeit des Svastika als Gewirktes.
Zu Behauptung 9. Eueren Beweis aus den Schriften für die Irrealität der Welt haben wir schon früher widerlegt. (Hier fällt Rāmānuja aus der Rolle, indem er sich mit den Dvaitin's identifiziert.)
Zu Behauptung 10. Und was etwa sonst hier noch bezüglich des angeblichen Nichtwiderspruches mit der Sinneswahrnehmung zu antworten wäre, auch das ist früher schon hinreichend gesagt worden.

Zu den Behauptungen unter B (S. 153)

Zu Behauptung 11. Falsch! Denn sonst müßte das eine Subjekt die mit allen Leibern verknüpften Lust- und Leid-empfindungen haben. Wie Saubhari, weil der eine Inhaber vieler Leiber, alle ihre Lust- und Leid-empfindungen zu eigen hatte.

— Der in allen eine Ātman (Brahman) hat ja überhaupt diese Empfindungen nicht. Sondern das Ich ist der Kenner und der ist (illusorisch) in Mehrheit.

= Diese Unterscheidung von Ich und Ātman ist eben falsch. Der Ātman ist selber das Ich und der Kenner. Der Ahankāra aber (dem ihr das Ich gleichsetzen wollt), ist nur das Innenorgan, ist dumpf und nur Werkzeug, wie auch die Körpersinne, und kann darum nicht als der Kenner erwiesen werden.

Zu Behauptung 12. Falsch. Denn die Leiber sind eben nicht Fiktionen einer Avidyā. Denn was (wahrgenommen) nicht aufgehoben wird, das ist real. Und Mehrheit ergibt sich, wegen der Verschiedenheit der (Erlebnisakte) in Lust- und Leid-gefühlen.

Zu Behauptung 13. So etwas ist die Wahnrede von jemand, der sich auf seine eigene These nicht versteht. Denn nach dieser ist ja der Ātman als 'bloßer Geist' ohne alles Ich, Du oder sonstige Personbezeichnung.

Ferner aber: Wenn alles von dem undifferenziert-bloß-Geistigem verschiedene falsch sein soll, so ist aller Eifer um Erlösung wie das Hören des Veda usw. fruchtlos. Denn Heil und Heilslehre ist dann auch nur Wirkung von Nichtwissen, und die Bemühung, das Heil zu ergreifen, wäre so sinnlos, als wenn einer nach dem (eingebildeten) Muschelsilber greifen wollte. Denn es entspränge aus einer Erkenntnis, beruhend auf dem Zeugnis von einem nur eingebildeten Meister. Eitel wäre das Streben von Männern wie Šuka, Prahlāda, Vāmadeva und anderen großen Heiligen gewesen. Nicht könnte, wie ihr behauptet, die Erkenntnis, entspringend aus dem Erztexte Tattvamasi, Bindung lösen, denn sie entspränge aus einem Worte, das durch Nichtwissen fingiert ist. Der sie hegt, wäre selber nur fingiert. Und sie entspränge aus dem Anhören eines Lehrers, der selber auch nur fingiert wäre. Es wäre eitel Traum-Bindung, -Lösung, -Text, und Traum von Text-entsprungener Erkenntnis. Ja, Brahman, das nicht-differenziert-rein-geistige selber, ist dann nur illusorisch. Denn es wird erkannt durch eine Avidyā-gewirkte Erkenntnis, von einer Erkenntnis ferner, die gehegt wird von einem Subjekt, das garnicht existiert, da es nur durch Avidyā fingiert ist, und von einer Erkennt-

nis, die — selber nicht existiert, da sie selber auch nur durch Avidyā fingiert ist! Das heißt, es ist rein wie in einer Traumwelt und in einer Gandharven-stadt (Fata morgana).

Auch ist Brahman nicht in dem Sinne 'eigenklar', daß zu seiner Erkenntnis nicht andere Erkenntnis-gründe- und mittel vorausgesetzt wären (nämlich die logischen Prinzipien des erkannten Objektes und des erkennenden Subjektes). Vielmehr das in der Tat 'eigenklare' Jñāna, das (in Brahman und in jedem intelligenten Wesen) das eigene Selbst 'bezeugt', das ist immer Funktion eines Kenners, und zugleich immer Erweis von etwas zur Klasse des Erkenntnis-objektes Gehörigem. Das ist schon früher erörtert worden. Was aber dann noch an Räsonnement zur Begründung des undifferenzierten Brahman beigebracht ist, das ist, da es in keinen andern als in durch Avidyā gegebenen Gründen wurzelt, eben durch diese Tatsache mit abgewiesen.

Auch kann an dem subjektlosen, undifferenziert-rein-geistigen weder das 'Zeugesein' in Bezug auf Avidyā, noch der Weltirrtum selber statthaben. Denn diese setzen beide erfahrungsgemäß das bezeugende oder irrende Subjekt voraus, finden sich aber nicht an dem subjektlosen Erkennen selber. Auch kann jenes für sich allein nicht klarmachend oder auf sich selber beruhende Klarheit sein. Denn 'Klarheit' ist erfahrungsgemäß immer vollzogene Erkenntnis irgend eines intelligenten Geistes in Bezug auf irgend eine Art von Gegenstand. Und nur von hier aus könnt auch ihr die von euch behauptete 'Eigenklarheit' beweisen. In dem, was, als schlechthin undifferenziertes, sich nicht in dieser Weise selber zum Objekte machen kann, kann auch keine Klarheit in Bezug auf sich selbst (= Eigenklarheit) statthaben.

Euer in Eueren Kreisen übliches Geschrei aber: 'Auch Irreales kann reale Wirkung haben' ist wiederlegt durch Euere eigene Annahme, nach der solche Wirkungen doch nur in der Welt des empirischen Scheines wahr sind, sofern sie hier nicht-aufgehobene sind, an sich selber aber selber auch nichts sind als Avidyā. Und übrigens haben wir euch schon früher bewiesen, daß reale Wirkung immer nur ist aus realer Ursache.

— Aber das würde nur auf Wahrnehmung beruhen. Dem widerspricht die Schrift.

= Die Schrift unterscheidet sich in dieser Hinsicht nicht von den anderen Beweismitteln. Denn da sie Avidyā-gewirkt sein soll, so ist sie selber nichts als Avidyā.

Ihr meintet weiter: Zwar werde Brahman zunächst durch rein

irreale Erkenntnis (aus der Schrift erreicht). Trotzdem sei es real. Denn einmal erreicht, werde es durch nichts Späteres aufgehoben. Aber das ist falsch. Denn steht einmal fest, daß die vermeintliche Erkenntnis von etwas aus einer fehlerhaften Quelle entsprang, dann nützt das bloße spätere Durch-nichts-aufgehoben-werden zu nichts. Die Sache ist dann einfach falsch. Die Erkenntnis in dem Satze: Das Wesen der Dinge ist die Leerheit (die Buddhistische Irrlehre), ist falsch, nicht weil sie später durch etwas Nachkommendes aufgehoben wird, sondern weil man ihr Wurzeln in einem Fehler nachweist. — Und weiter: ihr sagt wohl: Texte wie

> Da ist nicht Vielheit irgendwie. Oder: Erkenntnis, Wonne nur ist Brahman

können nicht aufgehoben werden, da sie durch Ausschluß des ganzen, von Erkenntnis verschiedenen Dinge-geweses überhaupt, eben dieses alles voraussetzend und somit später sind als alles dieses überhaupt. Aber wenn einer sagt: Das Wesen von allem ist Leerheit, und damit auch noch das Dasein von Erkenntnis und Bewußtsein selbst bestreitet, so kommt er offenbar doch noch euerer Behauptung hintennach. Und für diese Behauptung wäre eine nochmals wieder aufhebende nachkommende nicht möglich, denn über die Behauptung, daß alles leer sei, kann man im Aufheben nicht mehr hinausgehen. Das Wurzeln (dieser Lehre) in einem Fehler aber kommt ganz ebenso auch der angeblich aus dem Vedānta entspringenden Behauptung, daß alle Dinge der Welt leer seien, zu.

So ist vielmehr zu behaupten: alle Arten von Erkenntnissen sind einerseits Sache eines realen Subjektes, andererseits selber (als Denkakte) real, zugleich aber bezogen auf einen Gegenstand, von dem sie Erkenntnis sind. Von ihnen wurzeln die einen in irgend welchen Fehlern (sind dann quā Denkakt durchaus wirklich aber nur quā Erkenntnis irrig), und auch diese Fehler sind durchaus real existierend. Andere sind fehllos, weil wurzelnd in der Gesamtheit aller erforderlichen Gründe zur Aussage, die selber wieder auch durchaus real ist. Wenn man dieses nicht zugesteht, so hebt man alle Unterscheidungsmöglichkeit von Wahr und Falsch und damit auch jede dialektische Auseinandersetzung überhaupt auf. Denn diese, ob nun als reale oder als nur gewöhnte, setzt jedenfalls die 'Klarheit' mit ihren von uns angegebenen Bedingungen voraus. Undifferenziertes reines Seiendes aber kann nicht Grund sein des Erscheinens und Vernommenwerdens von Objekten, mögen sie real oder irreal sein. Und so könnte es empirische Auffassung überhaupt nicht geben.

Ihr meint: Rein Seiendes müsse als Unterlage der fiktiven Aufbildung real sein. Denn die Fiktion könne nicht sein ohne Unterlage. Auch das ist falsch. Denn wenn es Wahn geben kann, wenn doch der Fehler, aus dem er entspringen soll, und die Unterlage des Fehlers, und das fehlerhaft erkennende Subjekt, und die Erkenntnisse selber irreal sind, dann macht es nichts, wenn auch noch die Unterlage für all das irreal ist.

— Aber ein Wahn, bei Irrealität der Unterlage dafür, wird nie beobachtet.

= Mein Lieber, ein Wahn, wo außer der Unterlage alle jene vorgenannten Momente irreal wäre, wird wahrhaftig auch nirgend beobachtet. Beruft man sich aber überhaupt auf Entsprechung zur Beobachtung, dann muß man wahrlich die Realität jener anderen Momente geradeso zugeben, wie die der Unterlage. Zwischen beiden ist kein Unterschied — außer euere Aufgeregtheit.

Zu Behauptung 14 (S. 153). Dies ist wiederlegt durch die unendliche Anzahl der Ātman's.

Zu Behauptung 15. Unrichtig. Denn gesonderte Dinge wie Körner, Bohnen, Töpfe sind eben auch zahl-los.

— Aber wieso denn? Man zählt doch 'zehn Töpfe', 'tausend Bohnen'. Man sieht also bei den gesonderten Dingen grade immer, daß sie unter die Zahl fallen.

= Richtig. Aber das gilt von den Töpfen, wie sie verknüpft sind mit den Bedingungen von Hier und Jetzt, aber nicht vom Topf nach seinem Wesen selber. Jenes geben wir von den Ātman's auch zu. Trotzdem ergibt sich nicht eine Erschöpfung der Zahl der unerlösten Ātman's. Denn nach ihrem Wesen sind die Ātman's unendlicher Anzahl.

Zu Behauptung 16. Falsch. Wenn ein Ātman vom andern gesondert ist, so ist er deswegen doch nicht von 'Ātman' als genus gesondert und fällt darum doch nicht in eine andere Dingklasse! Weil Topf b sich unterscheidet von Topf a, so ist der deswegen doch nicht Tuch!

Zu Behauptung 17. Ganz falsch. Bei wesentlich begrenzten Dingen ist die gleichzeitige Begrenzung durch Ort und Zeit relativ, sie kann mehr oder minder sein. Darum gibt es für sie kein festes Gesetz. Diese Verknüpfung muß vielmehr (nicht aus einer allgemeinen Regel sondern) nach andern Erkenntnisgründen bestimmt werden. Nach solchen ergibt sich nun hinsichtlich Brahman's, daß es mit allem Ort und Zeit verknüpft ist, und in dieser Hinsicht also unbegrenzt ist. Zwischen dieser seiner Unbegrenztheit aber, und der wesentlichen Begrenzung (durch das Dasein anderer Wesen) ist kein Unterschied.

— Wenn Es aber wesentlich begrenzt ist, so kann man von ihm nicht Unbegrenztheit in jeder Form aussagen. Seine Unendlichkeit ergibt sich also nicht.

= Das würde aber euch geradeso treffen. Denn nach Euch ist doch Avidyā wesensverschieden von Brahman (begrenzt es also auch wesentlich). Brahman ist also auch (gegenüber von Avidyā) ein Gesondertes; zwischen beiden hat Mehrheit statt. Und so treffen euch alle mit der Annahme der Mehrheit verknüpften Fehler auch. Bestreitet man aber die Wesensverschiedenheit der Avidyā von Brahman, dann würde Avidyā also sein Wesen selber ausmachen, und Euer Definitionstext

Real, Erkenntnis, unendlich ist Brahman

wäre sinnlos. Ja, gibt es Verschiedenheit überhaupt nicht, dann gibt es auch keine Verschiedenheiten der Standpunkte, keine Verschiedenheit von Beweis und Widerlegung, und alles ginge durcheinander. Der Erweis der Unendlichkeit des Brahman aber wird eben erbracht durch seine Unendlichkeit in Raum und Zeit. Denn was ihr wesentlich Unbegrenzt nennt, das macht ein richtiges Hasenhorn aus und gibt es nicht. Für den Mehrheit-gläubigen aber, da für ihn alles Geistig-ungeistige Brahman's Leib ist, mithin sein eigener Modus ist, gibt es für Brahman keine Begrenzung seitens eines Dings, das etwas anderes wäre als Es selber.

Damit ist erreicht, daß, da das Gewirkte real ist in Trennung von seiner Ursache, auch die ganze Welt, als das Gewirkte Brahman's — im Gegensatz zu der Behauptung des Sūtra — ein Anderes ist als Brahman.

V. Rāmānuja's endgiltiger Entscheid.

a) Solcher Behauptung gegenüber halten wir Višischta-advaitin's (trotz weitgehender Übereinstimmung mit dem vorhergehenden Standpunkte) fest am Worte des Sūtra:

Von dem Nichtandersheit, wegen der Schriftstellen, die mit ārambhanam beginnen.

Das heißt: Das Nicht-anderessein der Welt vom Brahman, dieser höchsten Ursache, folgt aus den Stellen der Schrift, die beginnen mit dem Worte ārambhanam, die eben dies beweisen wollen. Gemeint sind die Stellen Chānd. 6, 1—8:

Vācārambhanam vikāro usw. — Seiend nur, mein Lieber, war dieses im Anfang, eines nur, ohne ein zweites. Das wünschte: Möge ich viel sein, möge ich hervorgehen. Das schuf die Glut — Mit diesem Jīva-ātman eingegangen — im Seienden wurzelnd, mein Lieber, sind

alle diese Geschöpfe, auf dem Seienden beruhend, im Seienden bestehend. — Das zum Selbst hat alles. Das ist das Reale, das ist der Ātman, Das bist Du, Švetaketu,

und ähnliche, in anderen Abschnitten der Schrift stehende Stellen. Solche Texte lehren nämlich, daß die im Geistig-ungeistigen bestehende Welt 'von Brahman nicht-anders' ist. Nämlich so:

'Hast Du hochmütiger denn wohl je gefragt nach der Unterweisung, wodurch das Ungehörte ein Gehörtes wird, das Unvernommene ein Vernommenes, das Unbekannte ein Bekanntes?'

so fragt hier Aruni den Švetaketu. Er hat dabei im Sinne Brahman's alleiniges Ursachsein der ganzen Welt und die Identität der Welt als Gewirkten mit Brahman. Zugleich ist in seiner Frage eingeschlossen das Versprechen, daß mit der Erkenntnis des Ursach-seienden Brahman die Erkenntnis auch der ganzen Welt gegeben sein werde. Da wirft ihm der Schüler, der von Brahman's Einzig-Ursach-sein nichts weiß, ein, mit der Erkenntnis vom einen könne doch nicht Erkenntnis des andern gegeben sein, indem er fragt:

Wie, Ehrwürden, ist denn solche Unterweisung (möglich)?

Und nun zeigt ihm der Lehrer, um ihn das Einzig-Ursach-sein Brahman's zu erläutern, zunächst ein durch die gewöhnliche Erfahrung gegebenes (Beispiel einer) Identität von Ursache und Gewirktem:

Wie nämlich, mein Lieber, durch einen einzigen Tonkloß alles Tönerne erkannt wird.'

Das soll heißen: wie durch die Erkenntnis des bloßen Tons alle aus ihm entstehenden Dinge wie Töpfe, Schüsseln usw., weil sie nämlich mit ihm hinsichtlich der Substanz identisch sind, erkannt werden. Hiergegen wird nun von den Schülern Kanāda's eingewendet, daß Ursache und Gewirktes substantiell verschieden seien. Darum fährt der Lehrer fort, indem er mit Hinweis auf die gewöhnliche Erfahrung ihre substantielle Identität beweist:

Vācārambhanam vikaro nāmādheyam mrittikety evā satyam.

Ārambhanam ist, nach Pānini, ein Annehmen, ein sich Berühren mit. Vācā heißt ein Tun, das ein Wort (etwa eine Aufforderung und damit eine Zweckbestimmung) voraussetzt und seinen Grund hat in einem solchen Wort. Ein Tun z. B. wie Wasserholen im Topfe hat etwa ein Wort wie: 'Hol Wasser' zur Voraussetzung. Um ein solches Tun, z. B. das Wasserholen, zu ermöglichen, wird der Ton 'berührt', oder versehen mit einem 'vikāra', das heißt mit einer Formbestimmtheit, wie etwa Aufgebauchtheit und breitem Boden, und zugleich mit einem besondern zweckentsprechenden Namen (nāmādheyam), wie Topf. Das obige Wort heißt also einfach: Zum Zweck der Ermöglichung

einer Handlung wie etwa Wasserholen wird der (zuvor ungeformte und unbenannte) Tonkloß teilhaft gemacht einer bestimmten Formbestimmtheit und eines Namens. Daher sind — so heißt es dann weiter — Dinge wie Töpfe 'mrittikā', das heißt nur Ton von Substanz. Evā satyam — das heißt: *nur in Wahrheit*, nämlich sicherlich nur Ton. Das heißt: Gegen Kanāda ist die Substanzidentität, und nicht die Substanzverschiedenheit sicher erwiesen. Also: Nur das Anteilgewinnen an einer anderen Formbestimmtheit bei gleicher Substanz bewirkt eine andere Vorstellung und Bezeichnung, ebenso wie nur die Zustandsverschiedenheiten des einen Devadatta Ursach sind, daß er in den verschiedenen Arten seiner Gewirktheit, wie Knabe, Jüngling, Mann, und mit den dem entsprechenden Vorstellungen und Bezeichnungen aufgefaßt wird. — Die Behauptung der Dualisten aber: Weil man sage: Der Topf ist vernichtet, während doch der Ton besteht, so sei doch die Wirkung etwas anderes als die Ursache, ist widerlegt durch unsern Satz, daß Entstehung, Untergang u. s. f. nur Arten von Zuständen der ursächlichen Substanz seien. 'Je nach dem Zustand der betreffenden Substanz kommen ihr je andere Bezeichnungen und andere Zwecke zu' — so muß es heißen. Und bei solcher Annahme hat auch der 'Urheber' seinen Sinn und Platz: die je verschiedenen Zustände der einen Substanz beruhen eben auf der Tätigkeit des Urhebers (z. B. des Töpfers oder des Schmiedes). — Auch die Einwürfe, verknüpft mit dem 'Manifestieren, sind hinfällig, da wir dergleichen überhaupt nicht zugeben. — Auch stößt sich die Lehre von dem 'Sein der Wirkung' nicht mit dem Zugeständnisse wirklichen Entstehens. Denn nur wirklich Seiendes kann 'Entstehung' haben.

— Aber wie kann, was schon ist, entstehen! Das ist doch ein klarer Widerspruch.

= Solchen Einwurf kann nur machen, wer von Wesen, von Entstehen und Vergehen nichts versteht. Verknüpfung der Substanz mit sich folgenden Formbestimmtheiten — das eben ist jeweils 'Vergehen' derselben als zuvor bestimmter, und 'Entstehen' derselben als neubestimmter. In allen Zuständen aber *ist* die Substanz. Die Substanz selber, die auch das Gewirkte ist, *ist* also immer. So ist unsere Lehre ohne Widerspruch.

— Aber dann entsteht doch mindestens der Zustand als solcher neu, war nicht schon, und so ergibt sich doch das Gegenteil euerer Lehre.

= Wie denn? Ist dieses Entstehen des neuen Zustandes selber entstanden oder nicht? Wenn nein, dann behauptest du hinsichtlich

seiner ja selber unsere These vom Nichtentstandensein der Wirkung. Wenn ja, dann kommst du auf einen regressus in infinitum. Unsere Einsicht aber, daß Zustände überhaupt weder gesondert wahrgenommen werden noch gesondert Wirkung sein können und darum 'Entstand, Vergang' u. s. f. nur auf das in Zuständen sich Befindliche gehen können, ist ohne Tadel. Und ebenso hinsichtlich der Entstehung der Vielheit aus dem Einen. Denn wie der Zustand der Topfheit sich ergibt durch Aufgeben des Zustandes (des Tons, etwa in) Schalenform oder in Pulverform oder in Kloßform, so der Zustand der Vielheit durch Aufgeben des Zustandes der Einheit, und der Zustand der Einheit durch Aufgeben des Zustandes der Vielheit. — (Hier folgt eine Auslegung des Wortes: 'Seiend nur mein Lieber, war dieses im Anfang, eines ohne ein Zweites', die wir auslassen.)

So also wird durch die Textworte, die mit Vācārambhanam anfangen, der Welt Identität mit der höchsten Ursache, dem höchsten Brahman, bewiesen. Und so ist dieses der wahre Sachverhalt: Brahman, weil Es alles Geistig-ungeistige zu seinem Leibe hat, hat alles das als seinen eigenen modus, und darum bezeichnen immer alle Worte nur Es selbst. Bisweilen (nämlich vor der Schöpfung) ist dieses Geistig-ungeistige sein Leib als im *Fein*zustande befindlich — indem es auch in diesem Zustande, eben weil sein Leib, nicht als ein von ihm Gesondertes bezeichnet werden kann. Und dann ist Brahman selber im 'Ursach-zustande'. Bisweilen aber (nach der Schöpfung) ist es sein (nun entfalteter) Leib, im *groben* Zustande, und ist dann fähig der Benennung nach entfalteten Namen und Formen. Und dann ist Brahman im Zustande des 'Gewirkten'. Die Wirkung, nämlich die Welt, ist somit von ihrer Ursache, dem höchsten Brahman, nicht ein anderes (mit ihm identisch). Gemäß ihrer Wesens-verschiedenheit aber als des Leibes und des Leibträgers kommen der Welt allein die Mängel zu, dem Brahman aber, sowohl in seinem Ursach- wie in seinem Gewirkt-Zustande kommen alle Vorzüge zu, wie die Schrift hundertfältig beweist. Das haben wir schon an früherer Stelle auseinandergesetzt.

Die Māyāvadin's aber, die zwar auch die Identität der Welt mit Brahman behaupten, aber indem sie deren Irrealität annehmen, verfehlen grade die Identität. Denn Identität zwischem dem Wirklichen und dem Nichtwirklichen ist unmöglich. Wären beide identisch, so wäre auch entweder Brahman irreal oder auch die Welt (als mit dem Realen identisch) real.

b) So sind auch die Bheda-abheda-vādin's im Irrtum. Sie er-

kennen die Wirkung als wirklich an. Zwischen Jīva und Brahman soll durch Upādhi's Verschiedenheit, nach dem wahren Wesen aber Identität sein. Zwischen dem Materiell-ungeistigen aber und Brahman sollen sowohl Verschiedenheit wie Identität wesentlich sein. Also gibt es außer den Upādhi's und Brahman selber nichts anderes. Brahman muß also, da es ohne Teile ist, selber und als Ganzes mit den Upādhi's in Verbindung treten und erleidet also selber eine Umwandlung ins Üble. Wollen sie aber ausweichend sagen, nur die Šakti (Vermögen) des Brahman tue das, so ist ja doch seine šakti mit ihm selber identisch. Und so erschüttern sie alle Schriftstellen, die den Unterschied zwischen Jīva und Brahman dahin bestimmen, daß jener der Gewalt des Karman (und seinem Übel) unterliege, Brahman aber von allem Übel gänzlich frei sei, und den Unterschied von Materiellem und Brahman dahin, daß jenes den Umwandlungen unterliege, dieses aber nicht.

c) So irrt auch Yādava-prakāša. Er lehrt: Brahman ist Ursache, sofern es rein Seiendes ist, in dem einerseits alle Differenzierungen wie Genießer, Genossenes, Herrscher aufgehoben sind, das aber andererseits mit allen Vermögen (Anlagen, oder Potenzen) dazu versehen ist. Während der Pralaya-periode gehen in ihm alle Lust- oder Leidgefühle und alle Vernehmung zur Ruhe, wie in der Seele, die in Tiefschlaf befindlich ist. Doch ist es auch dann eigenklar und vom Ungeistigen verschieden. Während der Periode, genannt Schöpfung, besteht es im Zustande von einzelnen genießenden Subjekten, Genußobjekten, und dem beide regierenden Lenker, so wie die Tonsubstanz (nach dem Formen) besteht in Form von Töpfen oder Schalen, oder wie das Meer (im Sturme) besteht in Schaum, Wogen, Wasserblasen usw. Dementsprechend verteilen sich Genießer-sein, Genossenes-sein, Herrscher-sein, und die jedem zukommenden Vorzüge und Mängel und ihre Wirkungs-arten, so wie das auch bei den aus dem einen Ton entsprungenen Becken, Töpfen, Schüsseln der Fall ist. Die 'Einheit' unter jenen dreien besteht, sofern sie alle das Seiende selbst zur Substanz haben, so wie diese drei eins sind, weil sie alle, auch in ihrer Verschiedenheit, den einen Ton zur Substanz haben. Und da somit in allen verschiedenen Zuständen doch die eine Substanz, nämlich das rein Seiende, besteht, so folgt mit dem Sūtra, daß die Welt in Nicht-andersheit von Brahman ist.

Diese Lehre nun widerspricht aller Schrift, Überlieferung, allen Itihāsa's, Purāna's und aller Logik. Denn jene vier lehren übereinstimmend aller Herrn Herrn, immerdar allwissend, allvermögend, mit

wahr werdenden Entschlüssen, aller Makel frei, von Zeit noch Raum begrenzt, in höchster überschwenglicher Wonne, als das die höchste Ursache seiende Brahman, nicht aber ein 'rein Seiendes', das noch über dem Herrn selber wäre und von dem dieser nur ein Teil wäre. So Chānd. 6, 2, 2. — Brih. 1, 4, 11. — Ait. Ar. 2, 4, 12:

> Ātman war dieses, eines nur am Anfang. Nichts anderes war, ja blinzelte nur. Der sann: soll ich Welten schaffen.

Und Māhā-Nār. 1, 1:

> Einzig nur war Nārāyana. Nicht war Brahmā, nicht Išāna, nicht Himmel, Erde, nicht Sternbilder, nicht Wasser, nicht Feuer, nicht Mond noch Sonne. Er aber als einsamer freute sich nicht. So ging er ein in Versenkung, und da ....

Aus diesen Stellen geht hervor, daß aller Herren Herr, Nārāyana allein, die höchste Ursache ist. Denn die Worte Seiend, Ātman, Brahman, die in dieserart Stellen vorkommen, werden in der jenen gleichsinnigen Stelle mit 'Nārāyana' spezialisiert, bedeuten also gleichermaßen Ihn. Vergleiche auch Švet. 6, 7, 9:

> Den (kenne als) der Herren höchsten Großherrn, den als aller Gottheiten höchstes Göttliches.
> Er ist Ursache, der Sinne-Herren Oberherr. Nicht ist Ihm wer Erzeuger oder Herr.

Und so sagt auch die Tradition: Manu 1, 6—8:

> Darnach der Selbst-existente, der Bhagavat geheißene —
> Er ward nach tiefem Sinnen begierig, aus seinem Leibe Wesen zu schaffen.
> Da schuf er die Wasser im Anbeginn und legte seinen Samen in sie.

Und so verkünden auch Itihāsa's und Purāna's den Höchstgeist allein als höchste Ursache:

> Nārāyana, der unendliche Geist, der ewige, dessen Gestalt die Welt ist —
> Er, schaffenslustig, erschuf aus einem Tausendteil seiner selbst die Seelen zwiefach.
> Von Vischnu her entsprang die Welt, und in ihm besteht sie.

Den Herrn aber kann man nicht mit 'Rein Seiendem' bezeichnen. Denn zugestandenermaßen ist das Sein *an* ihm, aber es *ist* nicht Er, und zugestandenermaßen ist Seiendes nur möglich als irgendwie qualifiziertes. Noch weniger geht es an, seine edlen Eigenschaften wie Erkennen, Wonne u. s. w. als nur zeitweilige (nämlich nur während der Schöpfungs-periode an ihm auftauchende) zu bezeichnen. Sie gehören zu seinem Wesen selber und sind ewig.

— Aber es heißt doch Švet. 6, 1:

Sein vielfaches hohes *Vermögen* nur wird verkündet
Als wesentlich, und als Ausübung von Erkenntnis und Kraft
und
Der all-wissend, all-erkennend.

Also nur das *Vermögen* zu Erkenntnis und Wonne, nicht aber diese selber sind ihm *wesentlich*.

= Nein. Denn in jenem Texte ist zu lesen: Sein Vermögen ist wesentlich und auch sein Ausüben von Erkennen und Kraft. Jedes für sich wird mit 'wesentlich' gelehrt. Und es würde sich sonst bloße indirekte Bezeichnung ergeben. Hinsichtlich der zweiten Stelle wollt ihr wohl sagen, daß das Suffix, wie etwa das Suffix im Worte paca-ka, bloße Potentialität ausdrücke, weil das allgemein der Sinn solcher Suffixe sei. Aber nach Pānini tun das nicht alle sondern nur einige Suffixe. Zur indirekten Bezeichnung aber (nämlich bloßer Potentialität), wie bei paca-ka, flüchtet man nur, wenn die direkte unmöglich ist. Ferner: Ist Īšvara ein *Teil* des 'Seienden', dieses aber das Ihn als Teil befassende, so würde es, wie das Meer größer ist als seine Wellen, als das Teil-befassende größer sein als sein Teil, also als Īšvara, im ärgsten Widerspruch zu hunderten von Stellen wie: Švet. 6, 7, 8:

Ihn, der Herren höchsten Großherrn —
Nicht wird erschaut, der Ihm gleich wäre oder größer.

Und wenn das 'rein Seiende' die All-substanz und das Teilbefassende sein soll, dann fallen die Stellen hin, die Īšvara selber als All-substanz und als Teil-befasser lehren, denn ein Teil kann dieses beides nicht noch einmal wieder für einen andern Teil sein; Becken sind nicht für die andern Teile der Tonsubstanz, etwa für Töpfe oder Schalen, Substanz oder Teil-befasser.

— Das Seiende ist in allen seinen Teilen mit seiner *Fülle*, so auch in Īšvara. So könnten die anderen Dinge wohl Ihn zu ihrem Wesen haben und Teile von ihm sein.

= Dann könnten wir auch umgekehrt folgern: Das Sein ist, weil in allen seinen Teilen, so auch im Topf mit seiner Fülle. Und so könnte Īšvara dann sein Wesen haben im und ein Teil sein vom — Topf! Überhaupt aber, man urteilt: Der Topf ist (hat Sein), das Tuch ist (hat Sein). Hier wird das Sein als Ding*prädikat* verstanden und also nicht als die *Substanz* von Dingen. Sein ist zu definieren als Geeignetheit von Etwas zur Aussage (zum Poniert-werden im Urteil). Nichtsein ist das Gegenteil davon. (Darum kann Sein nicht nur Exi-

stenz von Dingen sein, sondern kann auch deren Eigenschaften und Wirkungen zukommen.) Nähme man an, daß nur Dingen (Substanzen) Sein zukäme, so *wären* ja Handlungen, Betätigungen und dgl. nicht.
— Diese *sind*, sofern sie sich auf die Dinge selber 'stützen'.
= Dann wäre das Sein hier nicht im selben Sinne genommen. — Endlich, wie wir schon früher gesagt haben, würde, wenn alles gleichmäßig das 'Seiende' selber zum Wesen hätte, nichts gesondert (sondern alles dasselbe) sein. Unsere Apperzeption würde dann alles Wesen in eins und mit Allwissenheit apperzipieren. Und zugleich würden alle Vorzüge und alle Mängel unterschiedslos ineinander rinnen. —

Darum, nur in der Weise, wie wir es ausgeführt haben, kann und darf die Identität der Welt mit Brahman aufgefaßt werden.

Über die Einheit von Brahman und Ātman. Sūtra 4, 1, 5:

Sondern als den Ātman. So anerkennen sie. Und so helfen sie aufzufassen.

Hier wird folgende Erwägung gemacht: Soll der das Brahman Meditierende es meditieren als ein vom Ich anderes oder als den Ātman (das Selbst) des Meditierenden?
— Als ein Anderes (sagt die Gegenlehre eines Dualisten).
= Warum?
— Weil Brahman ein anderer Gegenstand ist als der Sonder-ātman des Meditierenden, wie du ja selber bei der Auslegung früherer Sūtren (2, 1, 22; 3, 4, 8; 1, 1, 15) gezeigt hast. Nun muß doch Brahman so meditiert werden, wie Es wirklich ist. Denn andernfalls wäre auch die Brahman-Erreichung keine wirkliche, nach der Regel (der Schrift) Ch. 3, 14, 1:

Wie eines Mannes Opfer (Meditation) ist in dieser Welt,
So wird er einst sein, wenn er von hinnen gegangen.

Nachdem der Gegner so seine Behauptung (scheinbar) bewiesen hat, stellt das Sūtra fest: 'Sondern als den Ātman (als das Selbst). — 'Sondern' leitet die endgiltige Bestimmung ein: als der Ātman des Meditierenden ist Brahman zu meditieren. Wie der Meditierende, als Sonder-ātman, der Ātman (das Selbst) seines eigenen Leibes ist

so ist Para-Brahman der Ātman seines Ātman (nämlich des Sonder-ātman selber). Und in dieser Form ist die Meditation anzustellen, meint das Sūtra. — Warum? 'Weil sie es so anerkennen'. Nämlich die Meditierenden des Altertumes, vgl.:

Du bin ich, erhabene Gottheit
Ich bist du, erhabene Gottheit.

— Aber das Brahman ist doch wirklich ein anderes als der Meditierende selbst! In welchem Sinne können sie dann diesen Vers 'anerkennen'?

= Darauf erwidert das Sūtra: 'Und so helfen sie (nämlich die heiligen Schriften selber) ihnen (nämlich den alten Meditierenden) es auffassen, indem sie den scheinbaren Widerspruch auflösen: Brih. 3, 7, 3:

Der im Ātman weilend, vom Ātman verschieden ist,
Den der Ātman nicht weiß, dessen Leib der Ātman ist,
Der den Ātman innerlich lenkt, der ist dein Ātman, der Innenwalter, unsterblich.

Oder Ch. 6, 8:

Im Wahren, mein Lieber, wurzeln alle diese Geschöpfe,
Im Wahren haben sie ihren Sitz, im Wahren ihren Bestand.
Darin hat alles dieses seinen Ātman.

Oder Ch. 3, 14, 1:

Alles dieses wahrlich ist Brahman, durch ihn entstehend, vergehend, atmend.

Diese Texte helfen aufzufassen, wieso Brahman aller Wesen Ātman, also auch 'dein Ātman' ist, nämlich sofern alles Geistig-Ungeistige von ihm entspringend, in ihm sich auflösend, in ihm atmend, von ihm gelenkt und Ihm Leib ist. Wie man daher sagt: 'Ich bin ein Deva' oder 'ich bin ein Mensch', weil der Sonder-ātman hinsichtlich seines Leibes der ihm zugehörende Ātman ist, so kann es auch bezüglich des höchsten Ātman heißen: 'Ich bin du (ich bin alles)', weil Er seinerseits der Ātman aller Sonder-ātman's ist. Auf diese Weise zeigen die Schriften zugleich, wieso alle Vorstellungen und damit auch alle Worte auf Brahman allein gehen. Und indem die alten Meditierenden es so verstanden, konnten sie die Vertauschung machen in den Versen:

Du bin ich, erhabene Gottheit,
Ich bist du, erhabene Gottheit.

So ist es auch kein Widerspruch, wenn die eine Klasse von Stellen den Gedanken an 'Andersein' *verbietet*, z. B. Brih. 1, 4, 16:

Wer nun eine andere Gottheit meditiert (mit dem Gedanken:) 'Ein anderer ist der, ein anderer ich', der weiß nicht. Er ist unvollkommen. 'Mein Selbst ist er', so möge er meditieren.

Oder Brih. 2, 4, 6:

Alles gab den preis, der alles anders denn als den Ātman weiß.

Und wenn die andere Klasse von Stellen den Gedanken an Gesondertheit ausdrücklich *gebietet*, wie z. B. Švet. 1, 6:

Den eigenen Ātman und seinen Beweger für gesondert haltend.

Denn indem das Ich als in Ihm (Brahman) seinen Ātman habend gedacht wird, bleibt jenes Verbot bestehen. Und das Gebot der letzteren Stellen bleibt bestehen, sofern zu denken ist an die (Gesondertheit und) Überlegenheit des höchsten Ātman über den Einzelātman, entsprechend der Überlegenheit dieses selber über seinen Leib. Wegen dieses Verhältnisses von Brahman zu Ātman wie Leib und Seele heißt es ja in einer der Stellen jener ersteren Klasse: Er ist (ohne meditative Vollziehung dieses Verhältnisses) unvollkommen. Und so (und in diesem Sinne) steht es fest, daß der Meditierende das Brahman als sein 'Selbst' (seinen Ātman) zu meditieren habe.

Zum Gesetz der Parallelen in der Religionsgeschichte

Am Schlusse unseres Bandes I haben wir ausführlicher über die großen Parallelerscheinungen gehandelt, die zwischen östlicher und westlicher Religionsgeschichte sich zeigen. Bei solchen Ähnlichkeiten handelt es sich, nach unserer Meinung, wesentlich nicht um Entlehnungen sondern um Gleichläufe der Entwicklung, die gelegentlich zu dem führen, was wir Konvergenz der Typen genannt haben. Und das ist der Fall auch bei dem Beispiele, das wir hier im Anschlusse an das Gedankenmaterial geben wollen, das bei Rāmānuja auftritt, das ja aber nach seinem wesentlichen Gehalte viel älter und in der Hauptsache schon in der Gītā vorhanden ist. Zu ihm findet sich eine zunächst fast verblüffende Parallele in der frühen christlichen Spekulation, nämlich bei Origenes, besonders in seinem Hauptwerke: Perì archôn. Wir werden zum Vergleiche die Wiederherstellung und Übertragung dieses gedankentiefen Werkes verwenden, die K. F. Schnitzer in mustergiltiger Weise gegeben hat. (Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft, Stuttgart, 1835.) Origenes empfing seine Ausbildung in Alexandria. Und Alexandria war der Hauptvermittlungsort für den Handelsverkehr mit dem Osten, besonders auch mit Indien. Daß es dort selber indische Kaufleute und Handelsvermittler gegeben hat, und daß man von dort nach Indien verkehrte, ist wohl sicher. Von der Weisheit der Inder hatte man in den gelehrten Kreisen Alexandriens mindestens eine Ahnung. Der Lehrer des Origenes, Clemens, kennt und nennt den Namen Buddha's. Origenes selber nennt (S. 213) unter 'der Weisheit der Häupter dieser Welt' neben der 'sogenannten Geheimlehre der Ägypter, und der Sterndeuterei der Chaldäer und der manigfaltigen und reichen Götterlehre der Griechen' auch 'die vermeintliche Wissenschaft vom Unendlichen der Inder'. So übersetzt Schnitzer den Ausdruck des lateinischen Textes: Indorum scientia excelsi. Diese Übersetzung trifft den Sinn wohl nicht scharf. Denn excelsum ist nicht das Unendliche, sondern das Hohe. Scientia könnte nun Vidyā sein, und das Hohe wäre eine ausgezeichnete Wiedergabe für Para, das Hohe, oder wie wir zu übersetzen pflegten, das Höchste. Und das ist die Lieblingsbezeichnung für das Brahman selber. Vielleicht aber ist dem Origenes oder seinen Gewährsmännern auch etwas von der Parā Vidyā, dem höchsten Wissen, ins Ohr geklungen und hat sich in dem Nachhall der scientia excelsi erhalten. Er beruft sich auf diese Wissenschaft übrigens nirgend, weiß sicher nicht das mindeste von einer

Abhängigkeit seiner eigenen Gedanken von östlichen, und von diesen selber auch wohl nichts Deutliches, vielleicht aber überhaupt nichts. Um so sonderbarer sind nun zunächst die Ähnlichkeiten, die bei ihm auftreten: die Präexistenz der Seelen, und diese nicht vereinzelt genommen sondern in der Verbindung mit folgenden Momenten: mit der Annahme präexistenter Welten, mit einer Art Karmanlehre, mit dem Versuche, die Manigfaltigkeiten und Verschiedenheiten der prinzipiell gleichartigen Seelenwesen zu erklären, besonders mit dem Versuche, ihre Stufenordnung vom niedrigsten bis zum höchsten Seelenwesen hinauf zu erklären, aber auch die Anlagen und psychischen Bestimmtheiten der Einzelnen in ihrer Besonderheit zu erklären, sodann einen Grund dafür zu haben, warum die einen Engel, die andern Teufel werden, weiter die scheinbar ganz spezifisch indische Annahme des beständig möglichen Aufsteigens und Wiederabsinkens hinsichtlich der einzelnen Stufen, die Annahme, daß die Stufe der Menschheit die für das Heil eigentlich entscheidende ist, und die enge Verknüpfung aller dieser Lehren mit dem Problem der Theodizee. Zum Schlusse die Annahme auch der postexistenten Welten in unübersehbarer Reihe, die Schöpfung, Lenkung und Auflösung der Welt, die Weltpause mit anschließender Wiederschöpfung u. s. f., und dieses unter Berücksichtigung von Verdienst oder Sünde in der vorangehenden Welt.

Welt auf Welt folgt sich, in der Folge von Äonen. Die Seelen werden der Materie und speziell ihrem Leibe eingefügt, der, wie in Indien, streng dualistisch verschieden und der Seele entgegengesetzt gedacht ist, der zugleich für sie etwas Bindendes und Hemmendes ist. Je lauterer sie wird, desto lauterer wird auch ihr Leib bis zu den fast ganz lautern der Gestirnleiber hin. In der Erlösung selber aber verwandelt er sich, sodaß er — wie der Leib des Mukta aus Šuddhasattva — ganz himmlisch wird. Hinsichtlich der Zahl der Seelen wiederholt Origenes in fast drolliger Übereinstimmung den Streit der indischen Theologen, den wir bei Rāmānuja auf S. 154 fanden, mit genau den gleichen Erwägungen. Und er entscheidet sich für die begrenzte Zahl, S. 139:

> Es ist anzunehmen, daß Gott eine grade hinreichende Zahl vernünftiger Wesen festgesetzt habe. Denn auch von der Macht Gottes darf man sagen, daß sie beschränkt sei, und man sollte nicht unter dem Scheine der Ehrfurcht ihre Beschränkung leugnen. Denn wäre die göttliche Macht ohne Grenzen, so müßte sie auch sich selbst nicht begreifen können. Was seiner Natur nach un-

endlich ist, das ist auch unerfaßbar. — Und S. 228: Wir fragen, ob man glaube, daß Gott alles begreifen könne oder nicht. Zu sagen, Er könne es nicht, wäre ein Frevel. Sagt man also, Gott begreife alles, so muß eben deswegen, weil es begriffen wird, Alles einen Anfang und ein Ende haben. Denn was ohne allen Anfang ist, das ist unbegreiflich. Der Verstand mag sich erweitern so viel er will, so entzieht sich immer die Möglichkeit des Begreifens, sobald kein Anfang da ist.

(Allerdings zerrinnt ihm diese Behauptung im gleich Folgenden selber wieder unter den Händen.) Aus gleichem Grunde kann für ihn die Zahl auch der möglichen Welten eigentlich nicht eine unbegrenzte sein, obwohl manche Ausdrücke doch in diese Richtung weisen. Denn das erlitte ja die gleichen Einwände wie die Unendlichkeit der Seelen. Und damit steht es im Zusammenhange, wenn er von einem 'Uranfange' redet, wo die Seelen in völliger Gleichheit miteinander in reiner Überweltlichkeit, in dem vergeistigten Paradiese, waren, aus dem sie erst durch schuldige Willensverkehrung herabstürzen. Aber dieser Uranfang geht ihm über in die Bedeutung des 'Prinzipiellen', das als solches nicht in der Zeitreihe selber steht sondern der ganzen Zeitreihe (wie Kant sagen würde auf 'intelligible Weise') zum Grunde liegen würde. Und in diesem Sinne reden ja auch die indischen Theologen von einem prinzipiellen Sündenfall, der doch kein Anfang in der Zeit ist, wenn sie das ganze Dasein in Samsāra und unter Karman überhaupt aus einer ursprünglichen Abkehrung von Īšvara deuten, die als solche nicht ein einzelnes Glied in der Kette von Samsāra ist, sondern offensichtlich der Grund von in der Zeit anfangslosem Samsāra überhaupt. Vgl. Bd. I, S. 65, die Frage Īšvara's an die sündige Seele:

'Aus welchen Gründen warest Du gebunden an viele Leiber der Natur?'

Und das Bekenntnis eines solchen prinzipiellen Sündenfalles, der nicht Teil ist von Samsāra, sondern durch den sich überhaupt erst der — doch zugleich anfangslose — Samsāra ergibt:

'Weil ich die Zugehörigkeit zu Dir verlassen hatte.'

Zugleich liegt über diesem Fall, der als solcher nur der Fall willensfrei handelnder Seelen ist, auch bei Origenes ein Schimmer (allerdings nicht mehr) von indischem Advaita, sofern gelegentlich das Fallende 'das All' selber ist, sofern es nämlich aus der ursprünglichen Einheit der 'Ursache' herausfällt und in Vielheit und Besonderung übergeht:

(S. 63) Sofern dieses All nicht die wesentliche Vollkommenheit ist, geht es von seinem Ursprung ab und in unendlichem Wechsel und unzählbaren Spaltungen auseinander. Und das Einzelne durchläuft nach seinem innern Werte die verschiedensten Stufen.

Aber das ist, wie bei den ältern Bhakta's, wirklich nur ein Stimmungshintergrund. In concreto ist doch eben der Abfall der Seelen gemeint. Und die endlich wiederhergestellte Einheit, wo 'Gott sein wird alles in allem', ist auch bei ihm dann wie bei Rāmānuja die moralische Einheit der vielen Seelen mit dem höchsten Gut:

(S. 240) Alles wird Gott in den einzelnen Seelen insofern sein, als Alles, was der hinfort von jedem Flecken der Sündhaftigkeit gereinigte Geist fühlt und denkt, Gott ist, und als er nichts anderes mehr außer Gott sieht und umfaßt. In dieser Weise wird Gott Alles in allem sein. — Vgl. hierzu was Rāmānuja oben auf S. 10 vom Erlösten sagt: Der, dem des höchsten Brahman Vernehmung das ganze eigene Wesen ausmacht.

Der notwendige Durchgangszustand zum Heil ist auch für Origenes der menschliche, S. 66:

Alle jene (außer- und übermenschlichen) Geister (nämlich Dämonen) sind so gestellt und verwendet, daß, wenn sie sich zum Guten bekehren wollen, sie in der ersten oder zweiten, oder auch in der letzten der Welten den Erziehungsstand des Menschengeschlechtes durchlaufen und so zu ihrem Uranfang zurückkehren.

Wie aber der Rang und Stand Indra's, Brahmā's und aller Wesen überhaupt abhängig ist von ihrem Karman, vorgewirkt in einer früheren Welt, so auch bei Origenes, S. 80:

Der Rang eines Jeden im Geisterreich ist lediglich abhängig von seinem Verdienst. Der Engeldienst, die Mächte, die Thronen und Gewalten sind einzig Folge des Verdienstes . . Und ebenso die Fürsten und Mächte der Finsternis oder die Geister der Bosheit oder unreine Dämonen. Und S. 97: Die Verschiedenheit des Rückfalls wird wieder die Ursache der Verschiedenheit und Manigfaltigkeit in der Körperwelt abgeben.

Entgegen der Ansicht der Inder, die jede folgende Welt eine genaue Wiederholung der vorhergehenden sein lassen, findet Origenes eine solche Annahme (die wie es scheint, damals von andern gehegt wurde) lächerlich. Das würde die Freiheit der Entscheidungen, die unendlich manigfaltig sein kann und darum unendlich manigfaltige Folgen haben kann, ausschließen, S. 97:

Denn nicht in einem ewigen Kreislaufe bewegen sich die Geister

mit ihren Wünschen und Taten, sondern wohin sie die eigene Geistestätigkeit treibt.

Diese ganze Spekulation ordnet sich aber unter der Idee der göttlichen Gerechtigkeit, ja, sie geht offensichtlich ganz aus ihr hervor; S. 141 ff.:

> In der Schöpfung kann nichts Ungerechtes und Zufälliges angenommen werden, sondern alles nur nach der Regel der Gerechtigkeit und Gleichheit. Wir wollen versuchen, die Ungleichheiten in der Welt mit der Idee der Gerechtigkeit in Übereinstimmung zu bringen. — S. 143: Er schuf alle gleich und ähnlich. Weil aber die vernünftigen Geschöpfe mit Willensfreiheit begabt sind, so hat die eigene Freiheit die einen zur Nachahmung Gottes, die andern zum Abfall bestimmt. Und hierin liegt der Grund der Ungleichheit, nicht im Willen und Ratschluß des Schöpfers. Der Schöpfer erscheint nicht ungerecht, sofern er nach vorausgegangenen Ursachen jedem sein Verdienst zumißt.

Besonders der letzte Satz könnte aussehen, wie eine unmittelbare Übertragung des Sūtra 2, 1, 34:

> Ungerechtigkeit und Unbarmherzigkeit nicht, weil Er Rücksicht nimmt.

Ganz nahe an der indischen Lehre von den Samskāra's und vom Adrischta sind Stellen wie S. 216:

> Auch dieses ist noch zu untersuchen, warum die menschliche Seele bald von diesen, bald von jenen Mächten angeregt wird. Ich setze hier ebenfalls Ursachen voraus, die früher sind als die Einkörperung, wie das Hüpfen des Johannes im Mutterleibe beweist.

Man vergleiche den Mythus von Vāmadeva und die gleiche Erklärung, die Rāmānuja für ihn gibt.

Trotz alledem ist es nun bei Origenes ganz offensichtlich, daß er nichts aus Indien entnommen hat, und sein Fall ist eine der besten Warnungen gegen die zu bequeme Erklärung aus Herübernahmen, Mischungen und Eklektizismen. Zunächst: Origenes ist nichts weniger als Eklektiker. Seine ganze Gedankenwelt und Konstruktion steht unter der Leitung eines straffen einheitlichen Hauptgedankens. Und weiter, seine Einstellung erklärt sich nicht nur aus bloßen Gegebenheiten seiner eigenen Umwelt — als solche könnte sie auch noch ein bloßes eklektisches Gemische sein — sondern aus den Antrieben seiner eigenen Religion und ihrer Notwendigkeit, sich in ihrem eigenen Wesen verteidigend zu behaupten gegenüber einer ganz bestimmten

geistigen Lage: nämlich gegen die angreifende Häresie der Gnosis und besonders der Marcionitischen. Gegen die fysikalischen Theorien des Bösen mußte das Sittliche als freie Tat eigener Selbstverantwortung, gegen den Dualismus der letzten Prinzipien der Monotheismus, gegen die Unterscheidung des guten Gottes vom 'gerechten' Gotte des Alten Testamentes und dessen Verwerfung durch Marcion die Einheit des guten und des gerechten, gegen die Verwerfung des Alten Testamentes die Einheit der biblischen Grundlagen der Kirche, gegen den Fatalismus und die Heimarmenē des Chaldäertums das Autexousion der Geschaffenen festgehalten werden.

Hieraus, und nicht aus zugetragenen Einflüssen und aus dem Zusammengerinnsel von Fremdstoffen erklärt sich des Origenes' Konstruktion, wenn man zugleich bedenkt, daß Seelenpräexistenz, Fall in die Materie, Mehrheit der Welten Dinge waren, die im 'wissenschaftlichen' Bewußtsein seiner Zeit, nämlich in der Spekulation der Filosofen, längst bekannte Dinge waren. Wohl ist auch für Bādarāyana die Entschuldigung Gottes gegenüber den Angriffen auf ihn ein Moment mit, aber ein Begleitmoment. Bei Origenes aber ist der Gedanke der göttlichen Gerechtigkeit und der Theodizee ganz offensichtlich überhaupt der Leitgedanke und das innerste Motiv seiner gesamten Konstruktion.

Im Allgemeinen aber wird es nicht die Aufgabe der vergleichenden Religionsgeschichte sein, Jagd auf Entlehnungen zu machen, sondern zu verstehen, wie sich und ob sich bestimmte Überzeugungen aus inneren Motiven der verschiedenen Religionen selber ergeben und gestalten und von ihrem besonderen Geiste her zugleich ihr besonderes Gepräge erhalten, und auch bei den großen Ähnlichkeiten mehr auf innere Antriebe der religiösen Seele zu achten, die selbständig an verschiedenen Orten wirksam, auf parallelen Linien laufen können. Für das Verhältnis des Westens besonders zu indischen Entwicklungen bieten sich hier der Forschung besonders drei in merkwürdigen Zusammenhängen stehende Erscheinungen als Probleme an: Das Aufkommen und Ausbrechen der Bhakti-frömmigkeit, das seine Parallelen hat in Islam und mittelalterlich-christlicher Frömmigkeit. Weiter, das Aufkommen der Tantrik in Indien, die Indien ergreift wie eine Epidemie und einen seltsamen Ausbruch erneuter und verstärkter Dämonenfurcht, mit Bannung, Magie, Zauber- und Hexenwesen mit sich bringt, der parallel ist zu dem auch im Westen immer massiver aufsteigenden Hexen-, Zauber- und Teufelwesen, das auch hier epidemisch durch mehrere Jahrhunderte um sich greift. Und drittens

der aufkommende Šakti-kult, der in dem erstarkenden Madonnenkult des Westens seine — viel feinere — Parallele hat. Diese Ähnlichkeiten können nicht zufällig sein. Und noch weniger kann zufällig sein, daß in Ost und West alle drei Momente so wunderlich verbunden sich regen. Noch viel weniger aber kann hier mit Entlehnungen etwas erklärt werden. Daß im Einzelnen auch Herübernahmen vorkommen, daß z. B. im Zusammenhange des Vordringens des Magisch-dämonischen und der dämonischen Bannungen apotropäische Zeichen und Ornamente von Ost nach West wandern und sich an Moscheen wie an christlichen Kirchen wiederfinden, ist begreiflich, wenn sowieso große ähnliche Regungen zum Grunde lagen, ist für sich aber eine belanglose Einzelheit. Vielmehr hier liegt eine Gesetzlichkeit zum Grunde, die auf gemeinsames Funktionieren der Allgemeinpsyche und auf intime Einheitlichkeiten der Kulturmenschheit deutet, die mehr funktionelle Übereinstimmungen als Austausche sind. Wie Bäume blühen im Frühling und Früchte bringen im Herbste, nicht weil sie es einander absehen, sondern kraft gleicher Natur bei ähnlichem Klima. — Das läßt sich auch in der logischen Figur sagen: Bäume tun Ähnliches. Weil Bäume, wie Apfelbaum.

Werke von Prof. D. Dr. Rudolf Otto, Marburg

sind bisher erschienen:

in Eugen Diederichs Verlag in Jena

VISCHNU-NĀRĀYANA. TEXTE ZUR INDISCHEN GOTTES-MYSTIK. 2. Auflage 1923. Grundzahl brosch. 4.5, geb. 7.

bei Trewendt & Granier in Breslau

DAS HEILIGE. (Ueber das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen.) Zehnte Auflage 1923. Grundzahl 6,25, geb. 7,5.

bei Otto Hendel in Berlin W 9

E. FR. APELT: METAPHYSIK. Neu herausgegeben und eingeleitet von R. Otto. Grundzahl, geh. 3,6, geb. 5,55, Geschenkband 6,2.

HEINRICH SCHMID: VORLESUNGEN ÜBER DAS WESEN DER PHILOSOPHIE. Neu herausgegeben von R. Otto. Grundzahl, geh. 1,8, geb. 2,85, Geschenkband 3,2.

bei Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

GÖTHE UND DARWIN, DARWINISMUS UND RELIGION. 1909. Grundzahl 0,75

FRIEDRICH SCHLEIERMACHER: ÜBER DIE RELIGION. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Zum Hundertjahrgedächtnis ihres ersten Erscheinens in ihrer ursprünglichen Gestalt mit fortlaufender Uebersicht des Gedankengangs neu herausgegeben im Jahre 1899, in 4. Aufl. 1920 mit neuer Einleitung versehen von Rudolf Otto. Mit 2 Bildnissen Schleiermachers und einem Sachregister. Karton. Grundzahl 2.

DIE ANSCHAUUNG VOM HEILIGEN GEISTE BEI LUTHER. Eine historisch-dogmatische Untersuchung. 1898. Grundzahl 2,8.

bei J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen

DĪPIKĀ DES NIVĀSA. Eine indische Heilslehre. Aus dem Sanskrit. Aus der Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 80. 8. 1916. Grundzahl, zugleich Auslandpreis in Schweizer Franken: 0,8.

NATURALISTISCHE UND RELIGIÖSE WELTANSICHT. 8. Zweite Auflage. 1909. Vergriffen.

KANTISCH-FRIES'SCHE RELIGIONSPHILOSOPHIE und ihre Anwendung auf die Theologie. Einleitung in die Glaubenslehre für Studenten der Theologie. 8. 1909. Neudruck 1921. Grundzahl, zugleich Auslandpreis in Schweizer Franken: 4, geb. 6.

L. V. Hodgkin: Schweigender Dienst. Der Pfad des Staunens. Mit einem Geleitwort von Rudolf Otto. Klein 8. 1921. Grundzahl, zugleich Auslandpreis in Schweizer Franken: 1,2, geb. 3.

Die Inlandpreise der oben angekündigten Werke ergeben sich durch Multiplikation der unter jedem Titel angeführten Grundzahl mit der von den Vorständen des Börsenvereins der deutschen Buchhändler und des deutschen Verlegervereins festgesetzten Schlüsselzahl, die in jeder Buchhandlung zu erfahren ist.

Die Grundzahlen sind zugleich Auslandpreise in Schweizer Franken.

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Bernhard Schweitzer

HERAKLES

Aufsätze zur griechischen Religions- und Sagengeschichte

Mit 38 Abbildungen im Text und auf 12 Tafeln

Groß 8. 1922. Grundzahl: 7,5, in Ganzleinen gebunden 12.

Paul Wendland

DIE HELLENISTISCH-RÖMISCHE KULTUR IN IHREN BEZIEHUNGEN ZU JUDENTUM UND CHRISTENTUM

Die ursprünglichen Literaturformen

2. und 3. Auflage. Mit 5 Abbildungen im Text und 14 Tafeln. (Handbuch zum Neuen Testament. Band I, 2. 3.)

Groß 8. 1912. Grundzahl: 8, gebunden 11.

Erwin Rohde

PSYCHE

Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen

Groß 8. 1921. 7./8. Auflage. 2 Bände.

In einem Band. Geheftet Grundzahl: 26, gebunden 30.

Adolf Deissmann

LICHT VOM OSTEN

Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt

Vierte, völlig neubearbeitete Auflage. Mit 83 Abbildungen im Text

Groß 8. 1923. Grundzahl: 18, gebunden 24.

Die Inlandpreise der oben angekündigten Werke ergeben sich durch Multiplikation der unter jedem Titel angeführten Grundzahl mit der von den Vorständen des Börsenvereins der deutschen Buchhändler und des deutschen Verlegervereins festgesetzten Schlüsselzahl, die in jeder Buchhandlung zu erfahren ist.

Die Grundzahlen sind zugleich Auslandpreise in Schweizer Franken.

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

A. Bertholet, **Buddhismus und Christentum.** Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 28. 8. 2. Aufl. 1909. Grundzahl, zugleich Auslandpreis in Schweizer Franken: 0,8.

K. Bohnenberger, **Der altindische Gott Varuna nach den Liedern des Rgveda.** Eine religionsgeschichtliche Untersuchung 8. 1893. Grundzahl, zugleich Auslandpreis in Schweizer Franken: 1,5.

R. Garbe, **Indien und das Christentum.** Eine Untersuchung der religionsgeschichtlichen Zusammenhänge. 8. 1914. Grundzahl zugleich Auslandpreis in Schweizer Franken: 6, geb. 9.

J. Grill, **Lao-tsze's Buch vom höchsten Wesen und vom höchsten Gut** (Tao-te-king). Aus dem Chinesischen übersetzt mit Einleitung versehen und erläutert. Groß 8. 1910. Grundzahl zugleich Auslandpreis in Schweizer Franken: 4,5, geb. 9.

— —, **Die persische Mysterienreligion im römischen Reich und das Christentum.** Aus der Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 37. 8. 1903. Grundzahl, zugleich Auslandpreis in Schweizer Franken: 0,8.

H. Hackmann, **Der Buddhismus.**

I. Teil: Der Ursprung des Buddhismus und die Geschichte seiner Ausbreitung. Religionsgeschichtliche Volksbücher. III. Reihe. 4. Heft. Klein 8. Zweite, durchgesehene Auflage 1917. Grundzahl, zugleich Auslandpreis in Schweizer Franken: 1, geb. 1,5.

II. Teil: Der südliche Buddhismus und der Lamaismus. Religionsgeschichtliche Volksbücher. III. Reihe, 5. Heft. Klein 8. 1906. Grundzahl, zugleich Auslandpreis in Schweizer Franken: 0,5, geb. 1.

III. Teil: Der Buddhismus in China, Korea und Japan. Religionsgeschichtliche Volksbücher. III. Reihe, 7. Heft. Klein 8. 1906. Grundzahl, zugleich Auslandpreis in Schweizer Franken: 0,5, geb. 1. Alle 3 Teile in einem Band mit Kartenmaterial. Grundzahl, zugleich Auslandpreis in Schweizer Franken: 2,5.

A. Erman, **Aegypten und ägyptisches Leben im Altertum.** Neu bearbeitet von **H. Ranke.** Mit 276 Abbildungen und 2 Karten im Text, etwa 21 Doppeltafeln und einer farbigen Tafel. Grundzahl, zugleich Auslandpreis in Schweizer Franken: 37,5; geb. 45.

Die Inlandpreise der oben angekündigten Werke ergeben sich durch Multiplikation der unter jedem Titel angeführten Grundzahl mit der von den Vorständen des Börsenvereins der deutschen Buchhändler und des Deutschen Verlegervereins festgesetzten Schlüsselzahl, die in jeder Buchhandlung zu erfahren ist.

Die Grundzahlen sind zugleich Auslandpreise in Schweizer Franken.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

B
133
R365S55
1923

Ramanuja
Siddhanta des Ramanuja

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 08 08 03 016 7